Bd 55172

Zeitschrift

für

katholische Theologie

Sechsundvierzigster Jahrgang

1922

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Alma, California

Bibliotheca
Collegii Oenipont. Soc. Jesu

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch

1922

28961

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

Josef Wilpert, Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen (I. II) 1 177
Otto Lutz, Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie 20
Franz Pangerl, Die Reuelehre Alberts des Großen 60
Franz Pelster, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre (I. II) 212 361
Josef Linder, Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV „Spiritus Paraclitus" 254
August Deneffe, Geschichte des Wortes „supernaturalis" . . 337
Urban Holzmeister, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung (I. II) 402 556
Johann Stufler, Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica? 489
Artur Landgraf, Johannes Picardi de Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae 510

Literaturberichte

A. Übersichten

Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (A. Kröß) 99
Aristoteles und Aristotelismus (A. Inauen) 278
Neuere psychologische Literatur (J. Donat) 585

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

R.-M. de la Broise u. *J.-V. Bainvel*, Marie, mère de grâce (J. Müller) 112
N. Schlögl, Die hl. Schriften des Alten Bundes I (J. Linder) . 115
N. Schlögl, Der Babylonische Talmud I/1 (U. Holzmeister) . 129
P. Bergmann, Biblisches Leben a. d. N. T. I II (U. Holzmeister) 131
K. Miller, Itineraria Romana (A. Kröß) 133
Flugschriften aus der Reformationszeit in Faksimiledrucken 1–4 (H. Grisar) 137
O. Casel, De philosophorum graecorum silentio mystico (A. Inauen) 140
K. Holzhey, Assur und Babel (J. Linder) 141
O Cohausz, Blätter aus dem Lebensbuche Sauls (A. Linder) 142
A. Vander Heeren, Psalmi et Cantica[3] (J. Linder) 143
J. Schäfer, Die Wunder Jesu[3] (U. Holzmeister) 144
Arbeitsziele für kath. Arbeitervereine (J. Biederlack) . . . 145
Karl Jellinek, Das Weltengeheimnis (M. Gatterer) 284
Christian Pesch, Nestorius als Irrlehrer (J. Stufler) . . . 287
P. Galtier, S. Augustin a-t-il confessé? *Karl Adam*, Die geheime Kirchenbuße nach Augustin (J. Stufler) 289
Emil Dimmler, Propheten und Weisheitsbücher (J. Linder) 296
Hermann J. Cladder, Unsere Evangelien (U. Holzmeister) . 298
J. Bernberg, Zurück zur Erziehungslehre Christi! (A. Schmitt) 300
F. Beringer—Steinen, Die Ablässe[15] I (A. Schmitt) 304
H. Muckermann, Um das Leben der Ungebornen; *F. Frank*, Schutzengel oder Würgengel? (A. Schmitt) 305
R. Stammler, Sozialismus und Christentum (F. Frodl) . . 307
Herders Zeitlexikon I (U. Holzmeister) 310
A. Meyenberg, Weihnachtshomiletik (M. Gatterer) 311
M. Brandys, Kirchliches Rechtsbuch f. Laiengenossenschaften[3] (J. M. Hillenkamp) 312
A. Straub, Analysis fidei (L. Lercher) 423
M. d'Herbigny, Theologica de ecclesia II (J. Stufler) . . . 431
J. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Liturgie; Opfergedanke und Meßliturgie (J. B. Umberg) 433
E. König, Theologie des Alten Testaments (J. Linder) . . . 445
G. Hüffer, Loreto I II (A. Kröß) 447
O. Scheel, Martin Luther I[3] (H. Grisar) 452
E. Eichmann, Das Strafrecht des Codex Juris Canonici; Das Prozeßrecht des Codex J. C. (A. Schönegger) 454
Fr. X. Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral (J. Biederlack) . 456
J. Honnef, Die soziale Pre ligt (J. Biederlack) . . . . . 45[illegible]

Seite

Das kommende Geschlecht (A. Schmitt) 461
P. Mandonnet, Bibliographie Thomiste (J. Stufler) 463
Ae. Schöpfer, Emmanuel (J. Linder) 464
J. Theis, Fr. Delitzsch u. seine „Große Täuschung" (J. Linder) 464
V. Hartl, Der Liebreiz des Herzens Jesu (U. Holzmeister) . 465
M. Maresch, Briefe der hl. Katharina v. Siena (J. Biederlack) 466
P. W. Keppler, Homilien und Predigten 6.–8. (M. Gatterer) . 467
D. Feuling, Liturgie der Karwoche (M. Gatterer) 467
A. d'Alès, La Théologie de S. Cyprian (J. Stufler) 593
H. J. Vogels, Novum Testamentum graece und Novum Testamentum graece et latine (U. Holzmeister) 596
N. Schlögl, Der Babylonische Talmud I 2—4 (U. Holzmeister) 597
S. Euringer, Mt 16,18 und Ephraem (C. A. Kneller) . . . 598
Th. Hughes, History of the Society of Jesus in North-America (C. A. Kneller) 599
F. Beringer—P. Steinen, Die Ablässe II 15 (A. Schmitt) . . 604
F. Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt (F. Schüth) . . 607
A. Donders, Predigten und Lebensbild von P. Bonaventura Krotz (F. Schüth) 608
I. Klug, Ringende und Reife (A. Schmitt) 609
Ph. Scharsch, Die Devotionsbeichte (A. Schmitt) 611
R. Guardini, Gottes Werkleute (M. Gatterer) 611
F. Haase, Russische Kirche und Sozialismus (J. Biederlack) 612

Analekten

Der hl. Thomas u. die Praedeterminationslehre (J. Stufler) . 14
Patristica: 1. Die dem Lactantius beigelegte Dichtung „De ave Phoenice", ein Werk aus dem Ende des 4. Jahrhunderts; 2. Arator, der Verfasser zweier Inschriften (H. Brewer) . 163
Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther (Nikolaus Paulus) 169
Zur Vulgata Sixtus' V. I. 1. Sixtus als Textkritiker. 2. Zu Bellarmins Ansicht über die Bulle „Aeternus ille". 3. Zu Ferd. Albers Schreiben an Adam Tanner (C. A. Kneller) 313
Sixtus V u. die römische Septuaginta-Ausgabe (C. A Kneller) 325
Jahve und Elohim im Midrasch „Tadše" (C. Meyer) . . . 330
Albert des Gr. neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus" (F. Pelster) 332
Eine Johann Nider mit Unrecht zugeschriebene Ablaßpredigt (N. Paulus) 335

Seite

Zur Vulgata Sixtus' V (II) (C. A. Kneller) 468
Neuere Fragen über Arbeitseinstellungen (J. Biederlack) . . 479
Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der Apologetik (H. Dieckmann) 613
Das innere Leben der Kirche (H. Dieckmann) 630
Seltsame Datierung einer päpstlichen Dekretale (N. Paulus) . 634

Kleine Mitteilungen

Die Ehedispens Pius' IV für Maria Stuart (C. A. Kneller) . 336
Lackenbacher-Stiftung 488
Eine neue kirchenrechtliche Zeitschrift (A. Schönegger) . . 635
Zum Jubiläum der Propaganda (U. Holzmeister) 635

Register zu diesem Jahrgang 636

Literarischer Anzeiger Nr. 170–173 . . . 1* 9* 13* 19*

Abhandlungen

Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen

Von **Joseph Wilpert**—Rom

(I. Artikel)

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, daß in der letzten Zeit auch klassische Archäologen und Philologen ihre Aufmerksamkeit auf die christliche Archäologie gelenkt haben. Die Behandlung von Kunstdenkmälern kann nur gewinnen, wenn sie von verschiedenen Seiten unternommen wird. Nur wäre es zu wünschen, daß der Inhalt der künstlerischen Produkte von diesen Gelehrten einer größeren und sachgemäßeren Beachtung gewürdigt würde, als es bis jetzt meistens geschehen ist. Gewöhnlich berücksichtigen sie bloß die äußere Seite der Darstellungen, und wenn sie auch den Inhalt streifen, so geschieht es oft in recht verkehrter Weise, indem sie ihn entweder mit Reminiszenzen aus der Antike durchsetzen oder, was noch unbegreiflicher ist, nach modernen Gesichtspunkten beurteilen. Daß man die Monumente aus ihrem Milieu heraus erklären, daß man sie mit den Augen damaliger Christen schauen müsse[1]), scheint ihnen oft gar nicht zum Bewußtsein zu kommen. Manchmal nimmt der Inhalt bei ihrem Interpretieren geradezu eine modern rationalistische Färbung an. Ein

[1]) *Heinrich Swoboda*, Zur Konkordanz des griech. u. des latein. Ritus in: Ehrengabe deutscher Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1920, 335.

ebenso gefährliches als nutzloses Unterfangen, weil die altchristlichen Darstellungen in ihrer Allgemeinheit eminent religiös sind und die äußere Form bei ihnen in erster Linie als Mittel zum Zwecke dient.

Aber selbst bei den christlichen Archäologen bedarf manches einer gründlichen Verbesserung. Wer aus ihren bis jetzt veröffentlichten Schriften den Inhalt der altchristlichen Sarkophagskulpturen kennen lernen wollte, mußte sich auf große Enttäuschung gefaßt machen; er mußte sehen, daß der Sinn vieler Bildwerke, mit denen sich die Archäologen alter wie neuer Zeit beschäftigt haben, trotz aller Erörterungen zweifelhaft geblieben ist. Für eine der am meisten umstrittenen Szenen wurden nicht weniger als zehn, für eine andere sogar zwölf verschiedene Deutungen vorgebracht, von denen sich keine einzige irgendwelche Zustimmung zu verschaffen vermochte. Was ist der Grund dieser Meinungsverschiedenheiten? Sind die alten Kompositionen etwa unbestimmt oder unklar entworfen? Oder ist die bisherige Art, sie auszulegen, verfehlt?

Die Schuld liegt lediglich am Interpreten. Um dies zu zeigen, wollen wir die Kompositionen der Sarkophagskulptur kurz charakterisieren, die Prinzipien ihrer Deutung aufstellen und die Irrtümer der Erklärer an besonders hervorragenden und guterhaltenen Beispielen beleuchten. Dadurch werden die Untersuchungen, welche wir diesem Gegenstande in den Katakombenmalereien (S. 140 ff) gewidmet haben, vervollständigt und, soweit es die Monumente erlauben, zum Abschluß gebracht.

§ 1. Einfachheit der Kompositionen in der Skulptur

Es gibt nichts Einfacheres, nichts Klareres als die Kompositionen der altchristlichen Skulpturen. Wie die Maler, so haben auch die Bildhauer nur Handlungen oder vielmehr den prägnantesten Moment derselben dargestellt, nie solche, die nebensächlich sind, die mehr oder weniger der Handlung vorausgehen, auf sie vorbereiten.

Nur die [illegible] in der Friedensperiode und äußerst selten vorkommenden blutigen Opfer der Martyrien sind davon auszunehmen: bei diesen wird entweder der dem Martertod unmittelbar

vorausgehende oder sonst ein charakteristischer Moment vergegenwärtigt, aus dem man auf den Martertod schließen kann. Paulus z. B. steht auf dem Bilde seines Martyriums mit auf den Rücken gebundenen Händen da und neben ihm legt ein Soldat Hand ans Schwert, um ihn zu enthaupten. Ähnlich vollzieht sich das Martyrium des hl. Nereus und die Kreuzigung Petri wird durch den Gang zur Richtstätte angedeutet, wobei nicht der Apostel selbst, sondern, wie auf der Darstellung der Kreuzigung Christi, ein anderer das Kreuz trägt. Hier bekundet sich noch überall der Einfluß der antiken Kunst, welche die blutigen Szenen grundsätzlich vermieden hat.

Abgesehen von diesen Ausnahmen wird immer nur der wichtigste Moment der Handlung veranschaulicht. In der Heimsuchung Mariä z. B. zeigt uns der Bildhauer die Mutter Gottes nicht auf dem Wege zu ihrer Verwandten, wie *V. Schultze* glaubt[1]), sondern wie sie, am Ziele angelangt, Elisabeth durch Umarmung begrüßt. Den Blindgeborenen heilt der Heiland, indem er ihm die Finger auf die Augen legt. Die Zurichtung des Lehms, der vorbereitende Moment, wird vorausgesetzt. In dem Kanawunder ist mit einer Ausnahme[2]) die Füllung der Krüge mit Wasser ebenfalls vorüber und Christus berührt einen derselben mit dem Stab. Auch bei dem Wunder der Brot- und Fischvermehrung werden wir sofort in medias res versetzt: je ein Apostel reicht Brote und Fische dar und die Vermehrung derselben geschieht durch den Gestus des Segnens oder die Brote stehen in Körben bereit und Christus berührt einen davon mit dem Stab. Die Hämorrhoissa[3]) erfaßt kniend oder zur Erde gebeugt den Gewandsaum des Herrn, ganz wie die Evangelisten es berichten, wogegen die Kananäerin, welche den Heiland um die Heilung ihrer Tochter anruft, mit zum Gestus des Flehens

[1]) *Führer* und *Schultze*, Grabstätten Siziliens, VII. Ergänzungsh. des Jahrbuch des K. D. Archäolog. Instituts, Berlin 1907, 314 f.

[2]) Die Ausnahme bildet der Sarkophag von Civita Castellana, auf dem wir einen Diener sehen, der aus einer Amphora Wasser in einen am Boden stehenden Krug schüttet. Bei *Garrucci*, Storia dell' arte cristiana, Taf. 319, 3. Im folgenden zitiert: *Garrucci*.

[3]) Diese vox hybrida hat sich für Hämorrhoissa so eingebürgert, daß auch wir sie beibehalten.

vorgestreckten Händen kniet und Christus sprechend oder ihren Kopf berührend die Bitte erfüllt.

Die zwei letzten Szenen zeigen unter einander einige Verwandtschaft; man muß daher auf das unterscheidende Merkmal beider achten, welches die Bildhauer in der Regel ganz unverkennbar ausgedrückt haben. Dessenungeachtet werden sie von den Interpreten häufig miteinander verwechselt. Vorsichtigere gebrauchen darum den allgemeinen Ausdruck „Kniende Frau" oder schlagen beide Deutungen vor und überlassen die Wahl dem Leser[1]). Eine besondere Berühmtheit erlangte die falsche Auslegung auf dem lateranensischen Sarkophag 174, auf dem man in der Kananäerin die Hämorrhoissa zu sehen pflegt[2]).

Wir erwähnen schließlich noch den auf die Sykomore gekletterten Zachäus, welcher sich meistens mit einer oder mit beiden Händen an den Ästen festhält und von seinem hohen Standpunkt aus den in Jerusalem einziehenden Herrn betrachtet. So trefflich diese Haltung für Zachäus ist, so mangelhaft und verfehlt wäre sie, wollte man in der gewöhnlich sehr jugendlich gebildeten Gestalt, wie es bei den Interpreten meist Sitte ist, einen von den Knaben erblicken (Mt 21,8), die von den Bäumen Zweige pflückten, um damit den Weg zu bestreuen. Für die Knaben liegt das Entscheidende im Pflücken der Zweige, nicht in dem Sichfesthalten auf dem erstiegenen Baum; letzteres ist ein fernliegender, dem Pflücken vorausgehender Moment. Einem Knaben hätte der Bildhauer auch sicher einen Zweig in die Hand gegeben, wie wir es auf mittelalterlichen Monumenten sehen.

In Zachäus, der nach dem Evangelium den Heiland in Jericho sah und auf den Monumenten dem Einzug Christi in Jerusalem beiwohnt, haben wir eine von den Darstellungen, die aus zwei ursprünglich selbständigen Szenen derart gebildet sind, daß die weniger wichtige in der Hauptszene aufgegangen und zu einem Bestandteil derselben geworden ist. Das Gleiche geschah mit der Gesetzesübergabe an Petrus und dem Gang Petri zur vatikanischen Richtstätte, dem Quellwunder und der ersten Ge-

[1]) Z. B. *Le Blant*, Les sarcophages chretiens de la Gaule. Paris 1887, 153: „la Chananéenne ou l'hémorrhoisse aux pieds de Jésus-Christ", Im Folgenden zitiert: *Le Blant*, Gaule.

[2]) *Garrucci* Taf. 323, 6.

fangennahme Petri, der Auferweckung des Lazarus und der Erhörung des kananäischen Weibes. Eine gallische Skulptur besteht sogar aus drei Szenen: aus der Gesetzesübergabe, der Himmelfahrt und dem Gang zur Kreuzigungsstätte[1]),

Alle diese Beispiele stammen aus der Friedensperiode: sie setzen naturgemäß ein längeres Bestehen der Szenen nebeneinander voraus, bevor sie zu einem Bilde vereinigt wurden.

Bei der mittleren Gruppe des lateranensischen Sarkophags 174 und bei der die rechte Hälfte einer kapitolinischen Frontwand füllenden Katechese ist die Verschmelzung der beiden Szenen eine mehr äußerliche, indem die wichtigere den Vordergrund, die andere den Hintergrund einnimmt: auf jener sieht man hinter der Gesetzesübergabe vier Apostel von der Himmelfahrt, auf dieser hinter der Hauptgruppe der Katechese drei im kindlichen Alter stehende Geschwister, von denen ein Knabe durch seinen Mutwillen die beiden andern in ihrer Aufmerksamkeit beim Unterricht stört. Diese Szene fällt ganz aus dem Rahmen der übrig heraus und ist deshalb unerklärt geblieben, denn die von *René Grousset* aufgestellte und von dem Engländer *H. Stuart Jones* gebilligte Deutung trägt nicht einmal dem Geschlecht der Gestalten Rechnung[2]).

Um das Gesagte zusammenzufassen, sind in den letzteren Fällen zwei Momente so in einer einzigen Komposition vereinigt, daß der minder wichtige entweder einen Bestandteil des wichtigeren ausmacht oder in den Hintergrund desselben verwiesen ist. Diese Ausnahmen sind also nach bestimmten Prinzipien, nicht planlos, gebildet. Deshalb kann ihre Auslegung dem Interpreten, der alles berücksichtigt, keine Schwierigkeiten machen.

Der Hauptvorzug der altchristlichen Kompositionen Roms besteht demnach in ihrer Einfachheit und Klarheit. Ein Interpret, der eine unbestimmte oder komplizierte Auslegung trägt, ist darum a priori abzulehnen.

[1]) *Garrucci* V. Taf. 332, 1; *Le Blant*, Gaule Taf. XII, 4.

[2]) Étude sur l'histoire des Sarcophages chrétiens etc. in Bibliotheque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Fasz. 42, Rom 1885, 86 f; A Catalogue of the ancient sculptures etc. Oxford 1912, Append. II 361.

So beispielsweise Dr. *Styger* mit seiner Deutung der Gesetzesübergabe an Petrus: in dieser Darstellung, die eine der präzisesten der altchristlichen Kunst ist, überreiche der Herr nicht etwa das Gesetz, wie die alten Künstler in der erklärenden Beischrift ausdrücklich sagen; der Apostel werde vielmehr „der unmittelbarsten Teilnahme am Offenbarungswerk gewürdigt“ [1]). Bei einer solchen Auslegung schwindet dem Interpreten jeder Boden unter den Füßen. Und gar erst die berühmte Dornenkrönung in Prätextat, auf welcher *Orazio Marucchi* den das bekränzte Haupt des Herrn mit dem Schilfrohr berührenden Soldaten für „Johannes den Täufer“ ausgibt, der „für den Heiland Zeugnis ablege“![2]) Hier werden elementare Grundsätze der Hermeneutik übersehen.

Zu den biblischen Darstellungen, deren Deutung den Interpreten von Anfang an weniger zu schaffen machte, gehören aus dem Alten Testamente besonders die Bilder der Stammeltern, des Opfers Kains und Abels, Noes in der Arche, der Opferung Isaaks, des Jonas, des Dulders Job, der Sandalenlösung durch Moses, des Durchgangs durch das Rote Meer, der Tötung Goliaths durch David, der Himmelfahrt des Elias, der Vision des Ezechiel von der volleren Form, ferner diejenigen Daniels in der Löwengrube und Daniels mit der Schlange, der Susanna mit den Alten, der drei Jünglinge vor der Statue Nabuchodonosors und im Feuerofen. Aus dem Neuen Testament erwähnen wir die christologischen Szenen, also die Geburt mit der Anbetung der Hirten und Magier, die Taufe im Jordan, das Kanawunder, die Unterredung mit der Samariterin am Brunnen, die Vermehrung der Brote und Fische, die Heilung des Gelähmten und des Blinden, den evangelischen Fischer, die Auferweckung des Lazarus und die Schlüsselübergabe an den Apostelfürsten.

Den Gegenstand dieser Kompositionen haben meistens schon die alten Interpreten erkannt oder erraten; heute herrscht darüber kein Zweifel mehr. Ich meine natürlich

[1]) Dr. *P. Styger*, Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen in Römische Quartalschrift (1913) 51 (Separatabdr.).

[2]) Osservazioni sopra una pittura del cimitero di Pretestato etc. in N. Bullett. 1908, 131—142; derselbe Museo cristiano lateranense, Mailand 1910, 21 Anm. 1. Im folgenden zitiert: *Marucchi*.

bei den christlichen Archäologen: denn klassische Philologen können auch über eine Darstellung des Dulders Job oder des die Schlange tötenden Daniel stolpern[1]); ja selbst ein einfaches Fischerbild kann ihnen ein Rätsel sein[2]). Sobald es sich jedoch um eine etwas ungewöhnliche Szene handelt, die in der Heiligen Schrift nicht ganz offenkundig vorgezeichnet ist oder überhaupt nicht aus dem biblischen Kreise stammt, so fängt allgemein die Unsicherheit im Auslegen an. Und je wichtiger die Szene ist, desto absonderlicher die Deutungen. Man denke nur an die Bilder, auf denen Petrus das Gesetz empfängt und auf denen er das Gesetz lehrt. Was für Hypothesen wurden da nicht ausgedacht! Die alten Künstler sind daran unschuldig; sie haben alles getan, um dem Beschauer die richtige Auslegung ihrer Werke zu erleichtern.

§. 2. Mittel, durch welche die Bildhauer sich verständlich machten

Drei Mittel sind es, namentlich, durch welche sich die Bildhauer nach dem Vorgang der Maler verständlich machten: die Gesten, die Gewandung und die Stellung der Figuren innerhalb der Kompositionen, je nachdem sie einander zu- oder von einander abgewendet sind. Verstöße dagegen kommen selbst bei den provinzialen Künstlern selten vor; bei den Interpreten sind sie Legion und fangen schon im Altertum an; auch Heiden haben dazu beigesteuert.

A. Gesten

Als der hl. Cyprian sich vor seinem Martyrium zum letztenmal zur Ruhe legte, sah er in einer Vision „vor dem Einschlafen einen Jüngling von außergewöhnlicher Größe". „Es schien mir", erzählt der Heilige, „als ob er — der Jüngling — mich in das Prätorium führte und vor das Tribunal des Prokonsuls stellte. Dieser schickte sich, meiner ansichtig, sofort an, auf einer Tafel das Urteil zu schreiben. Ich kannte es nicht, weil man mich nicht dem üblichen Verhör unterworfen hatte. Doch der Jüngling, der hinter dem Rücken des Richters stand, las mit großer

[1]) *Th. Birt*, Buchrolle 83 f; *L. von Sybel*, Christl. Antike II 146. Im folgenden zitiert: *L. von Sybel*.

[2]) *H. Dütschke*, Antike Bildwerke in Florenz. Leipzig 1875, 43 N. 85.

Wißbegier, was geschrieben war; und da er nicht sprechen durfte, deutete er mir mit der entsprechenden Gebärde den Inhalt an, indem er mit der offenen und ausgestreckten Hand den Schwertstreich nachahmte und sich auf diese Weise wie durch beredte Worte verständlich machte"[1]).

Der Vorfall zeigt, wie wichtig die Gebärden unter Umständen werden konnten. Am Sprechen gehindert, bedient sich der Jüngling, offenbar ein Engel, der Zeichensprache, die stets und allgemein verständlich war: „Omnium hominum communis sermo"[2]). Die alten Künstler legten ihr die gleiche Wichtigkeit bei, denn die meisten waren außerstande, geistige Vorgänge durch das Mienenspiel auszudrücken: sie mußten deshalb zu demselben Mittel wie der Engel greifen.

Dessenungeachtet wurden die Gebärden bisher viel zu wenig berücksichtigt. Für die Mißdeutung derselben[3]) lernten wir kurz vorhin S. 4 zwei charakteristische Fälle, an Zachäus und an der Blutflüssigen mit der Kananäerin, kennen.

Bei den Gebetsgebärden[4]) ist die Verwirrung besonders groß, wir müssen darum etwas weiter ausholen, und bemerken zunächst, daß keine einzige bloß die Verehrung Gottes zum Ausdruck bringt, sondern daß jede zugleich eine Bitte in sich schließt. Die meisten sind in der folgenden, schon von andern zitierten Stelle des hl. Augustin angeführt: „Die Betenden machen von den Gliedern ihres Körpers jenen Gebrauch, der für Bittende sich ziemt, indem sie die Knie beugen, die Hände ausstrecken, sich zu Boden werfen oder sonst derartiges tun"[5]). Es fehlt hier nur die προσκύνησις, d. i. die Verehrung durch den entweder wirklich aufgedrückten oder bloß mit der Hand zugeworfenen Kuß. All diese Gesten treffen wir im ganzen Altertum an, und zwar bei Juden, Heiden und

[1]) Vita 12: *Hartel* III, III pag. CIII.

[2]) *Quintilian* 11, 3, 87.

[3]) Vgl. über die Gesten meine Katakombenmalereien 115 ff und Mosaiken und Malereien I 114—124.

[4]) Vgl. *E. Voulliéme*, Quomodo veteres adoraverint, Halle 1887, 6—41.

[5]) De cura gerenda pro mortuis 5: ML 40,597.

Christen, ein Beweis, daß sie in der menschlichen Natur begründet sind. Der einzige Unterschied ist, daß bei den Heiden auch die Kaiser und Könige die den Göttern erwiesenen Ehrenbezeigungen für sich in Anspruch nahmen.

Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. „Ich werde mir", sprach Gott zu Elias, „in Israel siebentausend Männer vorbehalten, die nicht das Knie gebeugt vor Baal, und jeden Mund, der ihn nicht durch Küssen der Hände angebetet hat" [1]). Für die den Kaisern und Königen erwiesene προσκύνησις braucht nur an den aus dem Orient eingeführten römischen Kaiserkult und an die Statue des Nabuchodonosor erinnert zu werden. Man küßte außer den Händen auch das Antlitz und die Füße. Cicero sah in Agrigent eine schöne Bronzestatue des Herkules, dessen Mund und Kinn durch die Küsse der Verehrer abgenutzt waren[2]); und auf einem pompejanischen Wandgemälde küßt ein Knabe dem Theseus aus Dankbarkeit für die Befreiung von dem Minotaurus die Hand und ein auf den Boden hingeworfenes Mädchen den Fuß[3]). Durch Fußkuß verehrte auch Julian der Apostat den Apollo von Daphne, wie Libanius bezeugt[4]).

Für das Küssen der Füße haben wir ein glänzendes Beispiel an der „Sünderin" (Lk 7,38). Aus der profanen Kunst nennen wir noch die allbekannte Miniatur des Wiener Dioskorides, auf welcher die zu Boden geworfene Personifikation der Eucharistia der thronenden Juliana Anicia aus Dank den Fuß küßt, durch die Unterschrift erklärt. Dahin sind auch einige von den weiblichen Adoranten zu zählen, z. B. die

[1]) 3 Kön 19,18. Vgl. 31,26 f.

[2]) In Verrem 4, 43, 94. Vgl. *Carl Sittl*, Die Gebärden d. Griechen und Römer. Leipzig 1890, 180 f. *Sittl* will hier die Verehrung „mehr für eine Liebkosung gelten" lassen, was an Spitzfindigkeit grenzt. Im folgenden zitiert: *Sittl*, Gebärden.

[3]) *H. Heydemann*, Pompejanische Wandgemälde in Archäol. Zeitung, Berlin 1873, 89—91, Taf. 67, 1. Auf dem Bilde daneben küßt ein Zentaure dem König Pirithous die Hand. Vgl. *Sittl*, Gebärden 166—171, wo weitere Abbildungen (Figg. 15 f). zu finden sind.

[4]) *Libanius*, Monodia de Daphnaeo Apollinis templo: *Förster* IV 314.

einer zerstörten Skulptur von Arles, von der uns *Peiresc* die Beschreibung hinterlassen hat: „Christus stans crucem gerens . . . adstante figura muliebri pedes statuae osculatura"[1]). Mit feinem Takt wendeten die christlichen Bildhauer die προσκύνησις besonders auf zwei aus dem Heidentum stammende Persönlichkeiten an: auf den Hauptmann Kornelius und die Kananäerin; jener hat sich zu Boden geworfen, um dem hl. Petrus den Fuß zu küssen, diese küßt dem Heiland die Hand oder schickt sich an, es zu tun: einmal nur, auf einem in Arles gearbeiteten Sarkophag (Cahors) aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhs, wirft sie ihm eine Kußhand zu[2]). In der älteren Zeit war diese Gebärde undenkbar.

Einen wie großen Abscheu die Christen vor dem Adorieren durch das „osculum iactum"[3]) hatten, erhellt aus dem Vorgang, der die Abfassung des herrlichen Dialogs Octavius veranlaßte. Oktavius und Cäcilius, zwei Advokaten, machten während der Herbstferien mit ihrem gemeinsamen Freund Minucius Felix von Rom einen Ausflug nach Ostia. Als sie unterwegs an einer Serapisstatue vorüberkamen, adorierte Cäcilius die Statue des Gottes nach heidnischer Art, indem er ihr mit der Rechten einen Kuß zuwarf: „manum ori admovens osculum labiis pressit"[4]). Da wurde der Christ Oktavius unwillig und machte Minucius Felix darüber Vorwürfe, daß er den Freund in solcher Blindheit belasse. Am Strande angelangt, entspann sich dann der Dialog, welcher

---

[1]) *Le Blant,* Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles, Paris 1878, 68, n. LXVIII. Im folgenden zitiert: *Le Blant,* Arles.

[2]) *Le Blant,* Gaule, Taf. XX 1. Zum Beweise seiner Behauptung, daß „das Christentum die religiöse Kußhand nicht abschaffte", beruft sich *Sittl* (Gebärden 182 f) auf das Spottkruzifix und den hl. *Hieronymus* (In Rufin. 1,19 ML 23,432). Das Spottkruzifix ist jedoch heidnisch, und Hieronymus spricht vom „Küssen der Hand", bei den Juden, nicht Christen.

[3]) Tacitus Histor. 1,30. Phaedrus gebraucht dafür den Ausdruck; „iactare basia". Der Gestus ist so, wie er von *Apuleius* (Metam. 4,28) beschrieben und auf Monumenten (z. B. *Ed. Gerhard,* Akadem. Abhandl. I. Taf 65, 1) geboten wird, bei den Italienern noch heute anzutreffen.

[4]) Octav. 2: *Rauschen,* Florileg. patrist. 7.3.

die Bekehrung des Cäcilius zur Folge hatte. Für Adorieren kennt die altchristliche Kunst nur die in der Hl. Schrift vorgezeichnete Gebärde, welche namentlich die gleich zu erwähnenden Adoranten veranschaulichen[1]).

Die Prostration findet sich selten in der Malerei; in der Skulptur kommt sie dagegen häufig vor, namentlich bei Maria in der Auferweckung des Lazarus. Häufiger ist noch die mit dem Ausstrecken der Hände verbundene Kniebeuge, die in der Kunst leichter darstellbar war und weniger Raum beanspruchte[2]). Sie ist auch die Gebärde, welche in der Hl. Schrift am öftesten erwähnt wird: durch Kniebeuge beteten die Soldaten in der Verspottung den Heiland an (Mk 15,19); durch Kniebeuge verehrte Petrus den Herrn bei dem reichen Fischfang (Luk 5,8); das Gleiche tat der Vater des Mondsüchtigen (Mt 17,14) und der Aussätzige (Mk 1,40). die Kananäerin (Mk 7,25), der Besessene (Lk 8,28), die Blutflüssige (Lk 8,47) und der Synagogenvorsteher Jairus (Lk 8,41). Die letzteren waren lauter Hilfsbedürftige, welche Heilung für sich oder für Angehörige erflehten. Ihr Gestus ging daher in der Kunst sehr passend auf diejenigen über, die in ähnlicher Notlage sich der Barmherzigkeit Gottes empfehlen: auf die Besitzer der Sarkophage, gewöhnlich Mann und Frau, welche zu den Füßen Christi knien oder tief verbeugt stehen und die Hände schutzflehend zu ihm ausstrecken. Sie setzen notwendig die Gestalt Christi voraus und sind die eigentlichen Adoranten[3]).

Hiervon ist eine Klasse von Gestalten scharf zu trennen, die mit beiderseits ausgebreiteten Händen beten. Man pflegt sie Oranten zu nennen. Sie begegnen uns in der zömeterialen Malerei und Skulptur überaus häufig und schon

[1]) Für den „Kuß des kaiserlichen Purpurs" finden sich in der christlichen Kunst keine Belege. *Sittls* Hinweis (Gebärden 170 Anm. 6) auf „*Viktor Schultze*, Archäol. Studien S. 162" ist verfehlt, weil von den darin zitierten Skulpturen keine einzige die fragliche Gebärde bietet.

[2]) Ein schönes Beispiel aus der heidnischen Kunst befindet sich auf einem der Stuckreliefs in der Basilika vor der Porta maggiore.

[3]) Über das kniefällige Gebet bei den Heiden vgl. *Sittl*, Gebärden 174 f.

von Anfang an, sei es allein, sei es neben dem Guten Hirten oder mit Heiligen oder als Bestandteil des Sondergerichts. Nach Ausweis der Inschriften sind sie die in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Zurückgebliebenen beten. Zwischen ihnen und den Adoranten besteht demnach formell uud inhaltlich ein himmelweiter Unterschied: diese strecken ihre Hände bittend zu Christus aus, um zur Seligkeit zugelassen zu werden; jene sind bereits in das Paradies aufgenommen und beten für ihre Angehörigen auf Erden.

Die Verwechslung von so grundverschiedenen Persönlichkeiten ist deshalb schwer begreiflich und meistens nur bei solchen anzutreffen, die sich um den Inhalt der Darstellungen mitunter wenig bekümmern, wie die meisten Kunsthistoriker, Profanarchäologen und klassischen Philologen, welche bei Gelegenheit oder geflissentlich auf das Gebiet der christlichen Archäologie hinübergreifen. Wir finden sie namentlich bei *L. von Sybel*[1]), bei dem sie eine Nachahmung des älteren Plinius ist, welcher „adorare" ständig für die betenden, der P i e t a s nachgebildeten Gestalten braucht.

„Verkümmerte" und „zweifelhafte" Gesten existieren nur in den Köpfen von Interpreten. Das zeigen uns nicht bloß die verfehlten Auslegungen, mit denen wir uns hier auseinanderzusetzen haben, sondern auch fast alle Ergänzungen, die an schadhaften Skulpturen vorgenommen wurden. Auf den Monumenten, die noch so erhalten sind, wie der Meißel des Bildhauers sie schuf, haben die Gesten immer eine bestimmte, scharf umgrenzte Bedeutung; sie können also nicht zu gleicher Zeit verschiedenes ausdrücken. Die Orante z. B. kann „mit den zum Beten geöffneten Händen" nicht zugleich die „Enden des Schleiers halten"; wie P. *Albarelli* als besondere Eigentümlichkeit an einer bei S. Marcello al Corso ausgegrabenen Skulptur hervorgehoben hat[2]). Ebenso kann der Heiland in der Ansage der Verleugnung nicht zugleich die Rolle überreichen, wie P. *Bonavenia* meint[3]) und in der Gesetzesübergabe nicht einen „grüßen" und „zu sich herbei winken", wie *Hans Dütschke* uns glauben machen möchte[4]). Wie sind die genannten

[1]) II 84 Anm. 3.

[2]) N. Bullett. 1913, 118.

[3]) *Giuseppe Bonavenia*, Insigne sarcofago inedito dell' ipogeo Albani, Roma 1910, 26 ff.

[4]) Ravennat. Studien, Leipzig 1909, 208 ff 234.

Interpreten auf ihre sonderbaren Einfälle gekommen? *Alburellis* Irrtum wurde durch die Marmorstützen verursacht, die wir z. B. auf dem Adelfia-Sarkophag, ferner an der Orans des lateranensischen Sarkophags 161 und sonst noch sehr oft sehen[1]); *Bonarenia* ließ sich durch die infolge von Raummangel etwas tiefer angebrachte „sprechende Hand" Christi täuschen und auf der Gesetzesübergabe macht der Heiland mit der Rechten den an Petrus gerichteten Gestus des Befehles, auf den *H. Dütschke* in seinem Studium der Monumente noch nicht gestoßen zu sein scheint. Was mutet man auch nicht der Orante zu, die auf dem Sarkophag von der Via Salaria neben dem Guten Hirten abgebildet ist! „Die Verstorbene", so *K. M. Kaufmann*, „welche als Orans den guten Hirten im Paradiese geleitet, präsentiert gleichsam dem Herrn ihre rechts und links gruppierten Angehörigen"[2]). Sie soll also den Guten Hirten, man weiß nicht wie, „geleiten", und dabei solche „präsentieren", die alles andere als „Angehörige" sind. In Wirklichkeit ist durch ihre Gebärde nur eine Tätigkeit ausgedrückt: sie betet in der Seligkeit für die Zurückgebliebenen! Doch das Höchste im sorglosen Interpretieren hat unstreitig *L. von Sybel* geleistet, welcher „Jonas unter der Laube geradezu ein Synonym der Oranten" nennt, also eine schlafende Gestalt an Bedeutung einer betenden gleichstellt[3]).

Einen viel zu komplizierten, daher nicht darstellbaren Gestus nimmt *O. Marucchi* an, um den Sündenfall des Sarkophags 135 zu erklären, indem er von der ersten Gestalt links sagt, daß sie „Adam mit der Hand an der Schulter berührt, um ihn zu rufen"[4]). Der Künstler hatte ganz andere Absichten und diese sind unschwer zu erraten: der fragliche Gestus ist der nämliche, den Abraham auf den Miniaturen macht, um Hagar zu verstoßen[5]). Unsere Skulptur stellt also die Ausweisung der Stammeltern aus dem Paradiese dar. Die durch Handanlegen ausgedrückte Gefangennahme des Apostelfürsten sodann bleibt stets nur Gefangennahme, mag sie, wie die erste, in stürmischer Bewegung oder, wie die letzte, in Ruhe vor sich

[1]) *Marucchi* Taf. XXVI 1; *Garrucci* Taf. 365, 1 (wo jedoch die Stützen ausgelassen sind); 382,2.

[2]) Handbuch 255 f. [3]) 113 Anm. 2.

[4]) S. 17 zu Taf. XX 7; bei *Garrucci* Taf. 318, 1.

[5]) Vgl. meine Mosaiken u. Malereien Figg. 123, S. 382; 125, 383.

gehen. Die Interpreten *L. von Sybel* und *E. Becker* sind also im Irrtum, wenn sie bei der Beschreibung derjenigen des Sarkophags des Brüderpaares behaupten, daß die von ihnen nicht verstandene Gestalt Petri „vertrauensvoll angesprochen" oder daß ihr „bescheiden ein Anliegen vorgebracht" werde [1]). „Vertrauensvoll", „Bescheiden" — das sind subjektive Färbungen, die am Wesen der Sache, an dem Gestus, nichts zu ändern vermögen; derselbe drückt nichts mehr und nichts weniger als Verhaftung aus, die auf dem genannten Sarkophag ein schneidiger Soldat vornimmt. Für die „Ansprache" hätte sich der Bildhauer der Sprechgebärde, für das „Anliegen vorbringen" der des Bittens bedient, wie man für das letztere an dem Mosaik im Portikus von S. Marco in Venedig sehen kann. Und von einer „Bedrängung des Moses", wie die Gefangennahme bei einer bestimmten Klasse von Interpreten gedeutet wird, kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil „Bedrängung" eine Reihe von Handlungen voraussetzt, also ein viel zu dehnbarer Begriff ist, als daß die alten Künstler damit hätten etwas anfangen können.

Manchmal sind die Verstöße der Interpreten besonders auffallend, da sie dem Fundamentalgesetz, wonach die Gesten durch Eine Hand, und zwar durch die Rechte ausgeführt werden [2]), schnurstracks zuwiderlaufen. So lesen wir bei *L. von Sybel*, daß auf dem lateranensischen Sarkophag 174 Paulus den Herrn „mit beiden Händen begrüßt", Petrus dagegen „mit der Rechten adoriert" und mit der „von einem Mantelzipfel verhüllten Linken das Ende der vom Herrn gehaltenen Rolle auffängt" [3]). Hier drängt sich gleich der Verdacht auf, daß ein Mißverständnis des Betrachters vorliege. Wirklich akklamiert Paulus mit der Rechten, während er mit der Linke wie gewöhnlich das Palliumende hält; und Petrus empfängt auf beide mit einem besonderen Tuch bedeckte Hände die Rolle. Der Interpret hat also nicht bloß je eine Hand der zwei im Hintergrund stehenden Gestalten

[1]) Wir kommen unten darauf zurück.

[2]) *Sittl*, Gebärden 358.

[3]) *L. von Sybel* II 151 f.

zu den Apostelfürsten geschlagen und bei Paulus die Gebärde des Akklamierens mit dem in der christlichen Kunst so gut wie unbekannten Gestus des Adorierens durch die Kußhand verwechselt, sondern auch die Gebärden der rückwärtigen Apostel mißverstanden.

Ganz neu ist der Gestus, mit dem uns *L. von Sybel* in seiner Erklärung des Ganges Petri zur Richtstätte auf dem lateranensischen Sarkophag 151[1]) beschenken möchte: er nennt ihn „eine Art konzedierender Geste (etwa ‚Also gehen wir!')". In Wirklichkeit handelt es sich um den Gestus des Befehles, den auf der ältesten Skulptur, der des lateranensischen Sarkophags 174, der Kreuzträger, auf den späteren Repliken Petrus macht.

Ein andermal, bei der Erklärung einer Auferweckung des Sohnes der Witwe, verrät derselbe Interpret von der Trauergebärde eine Auffassung, die mit der wirklichen nichts gemein hat. Er schreibt wörtlich: „An *G(arrucci)*. 319,4 hockt beim Sarg die Mutter am Boden, im alten Schema der Trauer"[2]). Was soll man sich darunter vorstellen? Doch wohl eine am Boden kauernde Frau mit der Rechten am Kinn oder an der Wange! Schlägt man nun die Tafel bei *Garrucci* nach, so sieht man, daß die Frau tief geneigt vor dem Herrn steht und die aus Ehrfurcht verhüllten Hände zum Gestus der Bitte vorgestreckt hat. Von Trauergebärde keine Spur. Niemand wird auch erraten, daß unter der lakonischen Bezeichnung „hündisch", die sich bei *L. von Sybel* in der Liste der Bilder des Lazarus auf dessen Schwester Maria bezieht[3]), eben diese zu verstehen ist, wie sie auf den Boden hingeworfen den Heiland mit vorgestreckten Händen um die Auferweckung ihres Bruders bittet. An den Ausdruck „hündisch" darf man sich übrigens nicht stoßen[4]): er hat seinen

[1]) *Garrucci* Taf. 335, 3; *L. von Sybel* II 148 Abb. 33.

[2]) II 131.

[3]) II 130 Anm. 1: „Ma . . hündisch 184 464, 2)". Im Text „erscheint" dieselbe Gestalt „fast hündisch kriechend an n. 184".

[4]) Als „Anfänger" in der christlichen Archäologie, als den sich *L. von Sybel* selbst qualifiziert (II 198), hat er eine eigene Sprache. Einige Proben mögen folgen. Christus nennt er nach dem griechi-

Grund. In den Skulpturen, auf denen die Bildhauer gewissen Persönlichkeiten, wie den Trinkenden am Quell, dem Gelähmten, den Blinden, dem Hauptmann von Kapharnaum und anderen eine kleinere Gestalt als dem Heiland und den Aposteln gaben, sieht *L. von Sybel* eine Herabsetzung der menschlichen Würde und macht seinem Unwillen darüber auch offen Luft: „je höher der Christus gehoben wird, desto tiefer wird der Mensch erniedrigt"[1]). Der Archäologe weiß, daß hier ein unschuldiger, schon in der Antike gebräuchlicher Kunstgriff vorliegt, um Menschen von höher stehenden Wesen wie Göttern und Heroen zu unterscheiden. Die christlichen Künstler haben mit manchen andern auch dieses Mittel übernommen, um ihre Darstellungen deutlicher zu machen. Anstatt sich also über sie zu entrüsten, sollte *L. von Sybel* ihnen vielmehr dankbar sein, denn die Liste seiner Irrtümer wurde dadurch eher vermindert als vermehrt.

Bei den Darstellungen von Wundern treten verschiedene Gesten in Kraft: bei denen, die Christus an

---

schen Sprachgebrauch „den Christus", das Mahl der Sieben am See Tiberias das „Nacktgelage" (S. 139[1]), die Oranten „Adoranten" (S. 84[3]), das konstantinische Monogramm Christi das „sechsarmige", das monogrammatische Kreuz das „vierarmige Monogramm" (S. 145) und den „Stab Gottes", virga Dei, den „Zauberstab", den „zauberkräftigen Stab" (S. 118 ff). Das Quellwunder ist ihm deshalb der „Quellzauber". Dem entspricht dann der „Weinzauber" für das Wunder von Kana (S. 128. 133 f); denn auch „der Christus gebraucht seinen eigenen Zauberstab". Wir lesen ferner vom „eucharistischen Zaubertrank" (S. 120), von „sich tauchen lassen" (S. 186), vom „Kindheitsmythus" Jesu (S. 135. 189), von der „Legende von der Stiftung des Abendmahls" (S. 134), von einem „Höhenkult" bei Christus (S. 154 f), vom „christlichen Olymp", vom „christlichen Heroenkult", der dem „Erlöser und seinem Kreis" (S. 164) erwiesen wird. Christus ist ihm „Gottessohn kraft mythischer Physiologie in der Geburtslegende bei Matthäus" (S. 139), und Habakuk, den er auf dem Sarkophag von Velletri fälschlich für den Heiland ausgibt, erinnert ihn an einen „Jongleur oder Prestidigitateur" (S. 134). Man meint, *L. von Sybel* habe es nicht mit altchristlichen, sondern mit kabalistischen Monumenten zu tun.

[1]) II 131.

Lebenden wirkt, macht er entweder die Gebärde des Sprechens oder des Berührens mit der Rechten. Die leblosen Dinge oder die Verstorbenen berührt er dagegen mit dem Stab; nur die von zwei Aposteln gereichten Brote und Fische vermehrt er durch Auflegen der Hände. Umgekehrt kommt es nie vor, daß er bei Lebenden den Stab gebraucht. Lehrreich sind dafür besonders drei Fresken der Heilung des Blinden und der Hämorrhoissa, auf denen Christus zwar den Stab hat, ihn aber untätig in der Linken hält[1]). Daran schon scheitert *Marucchis* Versuch, in Darstellungen der Vision Ezechiels „die Erschaffung des Weibes" erkennen zu wollen[2]), denn Adam ist nur in tiefen Schlaf versunken, nicht eine Leiche. Doch das Hauptveto legt hier die Tatsache ein, daß die vermeintliche Eva stets männlichen Geschlechtes ist.

Wie wenig auf die Gesten auch Veteranen der christlichen Archäologie achteten, soll uns noch *Le Blant* zeigen, der in der Erklärung der Kathedra Petri, d. i. der Szene, in welcher Petrus das Gesetz lehrt, die Soldaten, die ihn überrumpeln, zu dessen Zuhörern stempelt und einen Soldaten, der den Apostelfürsten durch Fußkuß verehrt, als solchen deutet, der Gott adoriere[3]). Dort zieht er also disparate Motive zusammen und hier reißt er zusammengehörige auseinander. Wir finden es deshalb begreiflich, daß eine so ungeregelte Interpretation einen nüchternen Mann wie *Le Blant* auf die Dauer nicht befriedigen konnte und daß er sie am Ende von selbst fallen ließ: „image demeurée énigmatique"[4]).

[1]) *Wilpert*, Katakombenmalereien 44.

[2]) *Marucchi* 62

[3]) Arles Taf. III S. 6 f.

[4]) Vgl. Arles 10. 41; Gaule 25 u. 133. *Le Blant* hat mir in der Unterhaltung öfters gestanden, daß seine Deutung ihn nicht befriedigte, einmal auf einer Fahrt nach Domitilla, die ich mit ihm und *de Rossi* unternahm, um den beiden Gelehrten das von mir entdeckte Fresko des Viktualienhändlers zu zeigen. „Quanto darei a chi sapesse spiegarmi con certezza questa scena!" rief er aus. Weder *de Rossi* noch ich konnten ihm damals die Szene „mit Sicherheit" deuten. Das war vor 34 Jahren.

Durch die vorstehenden Ausführungen über die von den Bildhauern gebrauchten Gesten wurden die Ergebnisse bestätigt, welche schon aus der Katakombenmalerei bekannt sind: jede Persönlichkeit macht nur einen Gestus, und zwar mit der rechten Hand, und jeder Gestus hat eine bestimmte, scharf umgrenzte Bedeutung. Letztere Feststellung kennt keine Ausnahme, wohl aber die beiden ersten. Wie der Heiland ausnahmsweise zwei Wunder auf einmal wirkt[1]), so sind in einigen Szenen der Vermehrung der Brote und Fische seine beiden Hände tätig. Wir meinen nicht die Szene, in der er durch Auflegen der Hände die dargereichten Gaben segnet — denn darin bestand ja das Wesen des Segensgestus — sondern jene, in denen er mit dem Stabe in der Rechten einen der mit Brot gefüllten Körbe am Boden berührt und die Linke auf die Fische auflegt, die ein Apostel ihm in einer Schüssel darreicht. Dieser Doppelgestus beruht auf einer Verschmelzung der zwei Typen des eucharistischen Vorbildes und läuft im Grunde genommen auf ein und dieselbe Idee von der wunderwirkenden Kraft hinaus. Auch der Gestus der Gesetzesübergabe nimmt beide Hände in Anspruch: die Rechte ist seitwärts zum Befehle erhoben und ausgestreckt und die Linke überreicht die Rolle. Dahin gehören noch vier andere Doppelgesten, welche Verschiedenes ausdrücken, die aber sehr gut an ein und derselben Persönlichkeit nebeneinander bestehen können. So bietet der Führer der Magier mit der Linken die Geschenke an und zeigt mit der Rechten auf den Stern. Dieser Doppelgestus ist regelmäßig; die drei weiteren kommen dagegen nur je einmal vor, auf der vorhin erwähnten kapitolinischen Sarkophagfront aus dem Anfang des 3. Jahrh.s, auf dem Sarkophag des Junius Bassus aus dem Jahre 359 und auf dem lateranensischen 138 aus dem Ende des 4. Jahrh.s: auf der Sarkophagfront zeigt ein Mädchen mit der gesenkten Linken auf den Boden und droht ihrem Bruder mit der erhobenen Rechten; auf dem Bassussarkophag

[1]) *Garrucci* Taff. 367, 1; 379, 2 und *Le Blant*, Note sur un sarcophage chrétien récemment découvert in Mélanges 1885, Taf. V.

streckt Pilatus zur Abwehr von Unheil die drei Finger der Rechten aus[1]) und hat die Linke zum Zeichen der Überlegung an Kinn und Wange; auf dem lateranensischen 138 hat ein Apostel die Rechte zum Zeichen der Ehrfurcht vor dem am Boden stehenden Rollenbündel erhoben, auf das er mit der Linken zeigt. Es dürfte wohl überflüssig sein zu bemerken, daß die drei Doppelgesten sämtlichen Interpreten unbekannt geblieben sind. Ebenso ist ihnen jene charakteristische Gebärde des gesteigerten Schmerzes[2]) entgangen, die in der Umfassung der Knie mit den gefalteten Händen besteht und gewöhnlich von dem Assessor, seltener von Pilatus in der Verurteilung Christi gemacht wird.

(Schluß folgt.)

[1]) S. *August.* Ep. 17, 1 (al. 44): „porrectis tribus digitis".

[2]) Von dem hl. *Basilius* (Homil. dicta de tempore famis et siccitate 2: MG 31,307 f) τὸ σχῆμα τῶν πενθούντων genannt.

Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie

Von Subregens Dr. **Otto Lutz**—Speyer

Meine Ausführungen in dieser Zeitschrift (43 [1919] 235—68) über „Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie" und das gleichnamige Buch von Dr. *Joh. Nicolussi S. S. S.*[1]) haben eine Entgegnung gefunden vonseiten eines Ordensgenossen des Verfassers, P. *Gustav Klodnicki S. S. S.*[2]). Bei der großen Bedeutung, welche die aufgeworfene Frage hat sowohl für die wissenschaftliche Sakramentenlehre als für die praktische Unterweisung des Volkes, soll auch diese Abhandlung nicht unberücksichtigt bleiben. Der Verfasser hat sich allerdings die Arbeit leicht gemacht. Er betont zuerst recht kräftig die Autorität des hl. *Thomas* und wiederholt dann aus *Nicolussi* die aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen aus *Augustinus, Innozenz I* und *Gelasius*, die schon der berüchtigte *Paul Sarpi* in seiner Schmähgeschichte des Konzils von Trient der hl. Synode vorgehalten hat, weil sie die Notwendigkeit der Kinderkommunion vor dem Gebrauche der Vernunft verneint hatte[3]). Zur Rechtfertigung dient gelegentlich der fragwürdige Satz: „Contra evidentiam verborum frustra est argumentatione dubie solida ad contextum remotum (!) provocare" (S. 61). Was schließlich der Verf. aus eigenem über die Natur des zur Seligkeit notwendigen Votums der Eucharistie und über die

[1]) Bozen, Verlag Emmanuel, 1917.

[2]) De necessitate Eucharistiae ad salutem: Divus Thomas 7 (1920) 57—70.

[3]) Vgl. *Pallavicini*, Hist. Conc. Trid. L. XVII c. 12.

Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten hinzufügt, hat kein Fundament in den Quellen des Glaubens und in der Lehre der Kirche. Es genügt, das auch im Druck hervorgehobene Schlußergebnis anzuführen:

„Votum *baptismi*, quippe quod circa rem pro hic et nunc possibilem versetur, habet solummodo valorem dispositivum et nullum producit effectum ante susceptionem ipsius sacramenti. Econtra votum *eucharistiae* non est dispositio ad communionem sacramentalem, sed vera communio spiritualis, quae ex seipsa virtutem habet gratiam eucharisticam producendi, sicut Conc. Trid. expresse (!) definivit. In nostro utique casu hic effectus non potest sequi immediate, quia baptizandus manet adhuc in statu peccati originalis, sequitur tamen infallibiliter, statim ac obex gratiae per collationem sacramenti fuerit ablatus . . . Res igitur eucharistiae, sine qua homini non potest esse salus, procedit quidem essentialiter a voto eucharistiae tamquam effectus a causa efficiente, sed in collatione baptismi applicatio materiae et formae constituit unicum signum visibile utriusque gratiae sacramentalis: gratiae justificationis, cuius est causa efficax per se, et primae gratiae eucharisticae seu incorporationis in Christo, cuius est causa efficax per accidens" (S. 66 f).

Hier wäre wirklich die Frage am Platze, die *K.* (S. 62) am unrechten Ort gestellt hat: „Quis talia unquam audivit?" Denn welcher Theologe oder Kirchenvater — um von dem Lehramt der Kirche ganz zu schweigen — hat je so etwas gelehrt?

Während sonach die Ausführungen *K.s* selbst einer Widerlegung nicht bedürfen, mag es vielleicht doch erwünscht sein, die viel angerufene Lehre des hl. *Thomas* in diesem Punkte genauer kennen zu lernen.

I. Zweck und Notwendigkeit der Sakramente überhaupt

Die Äußerungen des Aquinaten, welche direkt oder indirekt seine Anschauung über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie beleuchten, sind außerordentlich zahlreich und über alle Hauptwerke zerstreut. Es ist deshalb mit einigen herausgerissenen und aprioristisch gedeuteten Einzelstellen nicht getan. Vor allem muß man seine Gesamtlehre über den Zweck und die Notwendigkeit der Sakramente als Unterlage und Ausgangspunkt für die Lösung aller Einzelheiten ins Auge fassen.

Bezüglich der Konvenienz der sieben Sakramente stellt *Th.* einen Vergleich an zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Leben und findet in den Sakramenten genaue Parallelen zu den Prinzipien und Bedürfnissen des natürlichen Lebens. Beachten wir hiebei besonders die Stellung, welche er im Rahmen der Sakramente der Eucharistie zuweist.

„Vita enim spiritualis", so heißt es S. Th. 3 q. 65 a. 1, „conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem . . . In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem, alio modo per accidens sc. removendo impedimenta vitae, puta aegritudines vel aliquid huiusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter: primo quidem per *generationem*, per quam homo incipit esse et vivere; et loco huius in spirituali vita est *baptismus*, qui est spiritualis regeneratio; secundo per *augmentum*, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco huius in vita spirituali est *confirmatio*, in qua datur Spiritus sanctus ad robur . . .; tertio per *nutritionem*, qua conservatur in homine vita et virtus; et loco huius in vita spirituali est *Eucharistia*".

Dieselbe Darstellung findet sich in der Erklärung des ersten Korintherbriefes (c. 11 lect. 5): „Oportet primo considerare necessitatem institutionis huius sacramenti. Est autem sciendum, quod sacramenta instituta sunt propter necessitatem vitae spiritualis. Et quia corporalia sunt quaedam similitudines spiritualium, oportet sacramenta proportionari eis, quae sunt necessaria ad vitam corporalem. In qua primo invenitur *generatio* . . . Tertio ad vitam corporalem, requiritur *alimentum*, per quod corpus hominis sustentatur; et similiter vita spiritualis per *sacramentum Eucharistiae* reficitur". Dieselbe Anschauung kehrt fast wörtlich wieder in der Summa c.. gent 4 c. 58 und steht auch bereits in seinem Erstlingswerk Sent. IV d. 2 q. a. 2—3.

Der Sinn dieser Darstellungen ist ohne weiteres klar. Das Prinzip des übernatürlichen Lebens ist die Taufe und nicht etwa die Eucharistie genau so, wie die generatio das Prinzip des natürlichen Lebens ist und nicht etwa die nutritio; und zwar ist es die Taufe als solche, insoferne sie von den übrigen Sakramenten unterschieden ist. Auch nicht mit einem einzigen Wörtchen ist angedeutet, daß die Taufe in ihrer Wirksamkeit abhängig sei von der

Eucharistie und daß sie erst durch eine kausale Beeinflussung von dieser her wirkkräftig würde. Zweck der Eucharistie ist vielmehr die *nutritio* und *conservatio* des geistlichen Lebens. — Diese Charakterisierung des Verhältnisses der Sakramente unter einander ist nun aber — wie sich übrigens auch schon aus der häufigen Wiederholung derselben ergibt — nicht etwa eine gelegentlich hingestreute geistreiche Auslassung, sondern ein *principium demonstrationis* für die ganze Sakramentenlehre, auf das immer wieder zurückgegriffen und das gerade zu Beginn der Eucharistielehre von neuem eingeschärft wird (vgl. S. th. 3 q. 73 a. 1).

2. Nach dieser Zweckbestimmung der Sakramente kann schon kein Zweifel mehr bestehen, was *Th.* antworten wird auf die Frage nach der allgemeinen Notwendigkeit der Sakramente. Im Sentenzenkommentar (IV d. 7 q. 1 a. 1, 2) unterscheidet er zunächst drei Arten von Notwendigkeit:

„Una est necessitas *absoluta*, sicut necessarium est Deum esse vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas *ex causa efficiente*, quae dicitur necessitas *coactionis*. Tertia est necessitas *ex suppositione finis*". Diese selbst ist wieder zweifach: „quia *uno modo* dicitur necessarium, sine quo aliquis non potest *conservari in esse* sicut nutrimentum animali; *alio modo*, sine quo non potest haberi, quod pertinet ad *bene esse*, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti". Die beiden ersten Arten von Notwendigkeit (absoluta und coactionis) kommen bei den Sakramenten nicht in Betracht, sondern nur die *necessitas ex suppositione finis*, diese aber in ihrer doppelten Gestalt: denn einige Sakramente sind notwendig nach der ersten Weise — jene nämlich, „sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut est *baptismus et poenitentia*": andere Sakramente sind notwendig nach der zweiten Weise — jene nämlich, „sine quibus homo non potest consequi aliquem effectum, qui est ad *bene* esse spiritualis vitae; et hoc modo *confirmatio et omnia alia* sunt necessaria".

Mit diesen Worten wird ganz unzweideutig zum Ausdruck gebracht, daß nur 2 Sakramente nach der ersten Weise, also schlechthin zum geistlichen Leben notwendig sind: Taufe und Buße, während die Firmung und alle übrigen, die Eucharistie nicht ausgenommen,

nur ad *bene* esse vitae spiritualis d. h. relativ notwendig sind. Damit ist die absolute Notwendigkeit der Eucharistie schlechterdings negiert.

Ganz dieselbe Lehre trägt der hl. *Thomas* wieder vor in der theol. Summe 3 q. 65 a. 4. Er stellt hier ausdrücklich die Frage: Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Die Einwände zielen darauf hin, daß alle Sakramente oder doch die Eucharistie in gleicher Weise wie die Taufe zum Heile notwendig seien. Dem steht aber der wuchtige Satz gegenüber (Sed *contra* est): „quod *pueri salvantur per solum baptismum sine aliis sacramentis*". In der näheren Begründung heißt es dann:

„Respondeo dicendum, quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter: *uno modo, sine quo non potest haberi finis*, sicut cibus est necessarius vitae humanae, et hoc est *simpliciter* necessarium ad finem; alio modo dicitur esse necessarium id, sine quo non habetur finis ita *convenienter*, sicut equus necessarius est ad iter; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. *Primo igitur modo* necessitatis sunt tria sacramenta necessaria, duo quidem personae singulari: *baptismus* quidem simpliciter et absolute, *poenitentia* autem supposito peccato mortali post baptismum; sacramentum autem *ordinis* est necessarium Ecclesiae . . . Sed *secundo modo* sunt necessaria *alia sacramenta*: nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio poenitentiam, matrimonium vero Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat".

Diesen Worten braucht nichts hinzugefügt zu werden. Nur die Taufe und (unter der Voraussetzung schwerer Schuld) die Buße sind für den Einzelmenschen *simpliciter* notwendig; die andern Sakramente sind nur relativ notwendig, quatenus per ea *commodius* effectum salutis consequimur.

Wieder heißt es: Jene Sakramente sind de necessitate [absoluta] salutis, welche gegen die Schuld gerichtet sind, mit der das Heil nicht bestehen kann. Welches sind diese? Die Taufe, durch welche die Erbsünde, und die Buße, durch welche die persönliche Schuld nachgelassen wird (Sent. IV d. 17 q. 3 a. 1.1: a. 3, 2; vgl. 14 q. 2 a. 5). — Überhaupt kehrt die Zusammenstellung von Taufe und Buße als der heilsnotwendigen Sakramente sehr häufig wieder, ohne daß der Eucharistie hiebei eine Erwähnung geschieht (vgl. auch S. c. Gent. 4 c. 72). Von besonderem Interesse ist noch S. th. 3 q. 84, a. 5, wo *Thomas* die Frage untersucht: „Utrum poenitentia sit de necessitate

salutis". Die Antwort lautet: „Respondeo dicendum, quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem necessarium ad salutem est illud, sine quo nullus salutem consequi potest, sicut *gratia Christi et sacramentum baptismi*, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum poenitentiae, quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subjacentibus". — Darnach erstreckt sich die absolute Notwendigkeit nur auf zwei Dinge: Die Gnade Christi und die Taufe als Medium der Gnade Christi oder Wiedergeburt in Christo; wobei zu beachten ist, daß „renasci in Christo" bei *Thomas* gleichbedeutend ist mit „incorporari Christo". Von der Eucharistie ist keine Rede.

II. Zweck und Notwendigkeit der Taufe. Ihr Verhältnis zur Eucharistie

Von besonderer Wichtigkeit in unserer Frage ist die Lehre des Heiligen über die Taufe, weil *Nicolussi* und *Klodnicki* um jeden Preis die Wirksamkeit derselben herabdrücken und von der Eucharistie oder vielmehr — da nun einmal der gleichzeitige Empfang zweier Sakramente unmöglich ist — von dem Votum derselben abhängig machen wollen. Wir haben bereits festgestellt, daß der hl. *Thomas* nur zwei Sakramente für den Einzelmenschen als simpliciter heilsnotwendig betrachtet: die Taufe und die Buße. Da nun aber auch die Buße nur unter der Voraussetzung schwerer Sünde (nach der Taufe) notwendig ist, so bleibt als einziges unter allen Umständen notwendiges Sakrament nur die Taufe übrig. Das hat denn auch der englische Lehrer oft genug ausdrücklich eingeschärft.

Wendungen wie: „In via necessitatis baptismus et potissimum sacramentorum" kehren ständig wieder (vgl. S. th. 3 q. 65 a. 3; q. 67 a. 2 ad 3; a. 5 ad 3; Sent. IV d. 4 q. 3 a. 3, 1 ad 2 u. ö.). In S. th. 3 q. 67 a. 3 wird die Frage untersucht, ob auch ein Laie gültig taufen könne. *Th.* antwortet darauf, daß jene Dinge, die zum Heile notwendig sind, gemäß der göttlichen Barmherzigkeit dem Menschen leicht zur Verfügung stehen müßten, und fährt dann fort: „Inter omnia autem sacramenta *maximae necessitatis est baptismus*, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam". — Interessant ist 3 q. 65 a. 3, wo die Eucharistie ihrer

Würde nach über alle Sakramente gestellt wird. Gegen diese Erhebung der Eucharistie wird nun der Einwand vorgebracht: „Videtur esse potius, ex quo alia dependet, et non e converso. Sed ex baptismo dependet Eucharistia; non enim potest aliquis Eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus potior est Eucharistiâ". Was antwortet nun der Heilige darauf? Negiert er vielleicht den Untersatz, daß die Eucharistie von der Taufe abhänge, oder beruft er sich auf ein votum Eucharistae, von dem auch die Wirksamkeit der Taufe abhängig sei? Keines von beiden! Er antwortet nur, „quod illa ratio procedit ex parte necessitatis; baptismus enim, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum" (ad 4).

Da muß denn doch die Frage gestellt werden: Wie reimt sich mit dieser ganz klaren Lehre des Aquinaten das Theorem *Nicolussis* zusammen, daß die Eucharistie ganz dieselbe Notwendigkeit besitze wie die Taufe, ja daß sie „in einer gewissen Beziehung" sogar notwendiger sei als die Taufe, weil nämlich das Votum der Eucharistie als causa efficiens auf die Taufe selbst unmittelbaren Einfluß ausüben müsse?[1])

2. In den Erörterungen *Nicolussis* und *Klodnickis* spielt eine große Rolle die Eingliederung (incorporatio) in Christus, die nicht eine Wirkung der Taufe, sondern der Eucharistie sein soll. Als Grund für diese Behauptung wird angegeben, daß die Sakramente nur das bewirken, was sie bezeichnen: die Einverleibung in Christus werde aber durch die Taufe in keiner Weise bezeichnet, also auch nicht bewirkt. Wenn sie dennoch in der Taufe gegeben werde, so habe das eine andere Ursache, nämlich die Eucharistie. Ich habe bereits in dieser Zeitschrift (44 [1920] 413—20) über das Argument mich verbreitet und habe insbesondere dargetan, welche Bezeichnung der hl. Paulus in der Taufe gefunden hat; es ist deshalb hier nur noch die Auffassung des hl. *Thomas* klarzulegen. Der hl. *Paulus* lehrt ausdrücklich: „An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.

[1]) Notwendigkeit 106. 110. 138 u. ö.; Wirkungen der hl. Eucharistie 10.

ut, quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus" (Rom 6,3—5). Dennoch behauptet *Klodnicki* schlankweg: „Sepultura nostra cum Christo per ablutionem aqua baptismali minime (!) significatur" (S. 70). Sehen wir, ob der hl. *Thomas* der gleichen Ansicht ist. Wie oft und wie eindrucksvoll spricht der englische Lehrer von der Bedeutung der Taufe als eines Absterbens, Begrabenwerdens und Auferstehens mit Christus und in Christus!

Im Sentenzenkommentar (IV d. 6 q. 2 a. 1,1) beweist er die Unwiederholbarkeit der Taufe u. a. gerade aus ihrer Bezeichnung (significatio). Welches ist diese? „Quia *configurat morti Christi*, qui semel tantum mortuus est". Ebd. a. 1,2 leitet er die Wirksamkeit der Taufe aus zwei Quellen her: „scilicet ex virtute Spiritus sancti ... et ex passione Christi, cujus morti aliquis configuratur per baptismum quasi consepultus Christo in mortem, ut dicitur Rom. 6". Den letzten Gedanken bringt er wiederholt zum Ausdruck in den Erörterungen über die Bluttaufe: „Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, *in quantum eam sacramentaliter repraesentat*: baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repraesentatione (ebd. d. 4 q. 3 a. 3,3) ... Uterque baptismus habet efficaciam a passione Christi, *secundum quod ei conformat*. Et quia baptismus aquae conformat ei sacramentali significatione, baptismus autem sanguinis realiter, ideo quantum ad sacramentalia excedit baptismus aquae ... (ebd. sol. 4).

In der theol. Summe 3 q. 66 a. 2 beweist *Th.* auch den Satz, daß die Taufe erst nach dem Leiden des Herrn pflichtmäßig geworden ist, aus der Bezeichnung der Taufe: quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato et incipit novam justitiae vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius", Vgl. auch q. 66 a. 3. 9. 10. 11; q. 86 a. 4 ad 3: Expos. in Col, 2 lect. 3.

Geradezu klassisch aber umschreibt er die Bedeutung der Taufe in seiner Erklärung des Römerbriefes (c. 6 l. 1): „Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem (Rom 6,4). Per baptismum autem homines sepeliuntur Christo i. e. conformantur sepulturae ipsius. Sicut enim ille, qui sepelitur, ponitur sub terra, ita ille, qui baptizatur, immergitur sub aqua ... Et inde etiam est, quod in Sabbato sancto solemnis baptismus in Ecclesia celebratur, quando commemo-

ratur sepultura Christi . . . Unde, cum *sepultura, quae fit per baptismum,* sit signum mortis peccati, *mortem efficit in baptizato.* Et hoc est, quod dicit, quod sumus sepulti in mortem, ut *per hoc ipsum,* quod signum sepulturae Christi in nobis accipimus [1], consequamur mortem peccati". Hierauf erklärt er in gleich bezeichnender Weise die Worte „Si enim complantati facti sumus" als: „si in nobis assumamus similitudinem mortis ejus, ut ei incorporemur sicut ramus, qui inseritur plantae, ut nos quasi in ipsa passione Christi inseramur".

Die Taufe ist nach *Thomus* sogar ein vollkommeneres Abbild des Leidens und Sterbens Christi als selbst die Eucharistie. Man lese nur Sent. IV d. 12 q. 2 a. 2,2 ad 2: „Baptismus enim non solum exprimit passionem Christi, sed etiam facit baptizatum Christo commori. Et quia corruptio unius est generatio alterius, generatio autem est motus in vitam et non praesupponit vitam, sed privationem ejus, ideo per baptismum possunt peccata mortalia dimitti virtute passionis, non autem per Eucharistiam, per cujus sumptionem homo non significatur commori Christo, sed fructu mortis Christi refici, quod vitam praesupponit".

Diese Stelle läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie ist gleichzeitig wieder ein Beweis dafür, daß die Eucharistie nicht schon — wie *Nicolussi* behauptet — die erste Gnade vermittelt, sondern vielmehr dieselbe voraussetzt. In ganz gleichem Sinne lesen wir auch S. th. 3 q. 79 a. 5 ad 1: „Sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem poenae et culpae, non autem Eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum".

Der Gedanke, daß die Taufe das Sterben und Begrabenwerden mit und in Christus bezeichnet und bewirkt, ist so stark, daß der heilige Lehrer geradezu von einer incorporatio in das Leiden Christi durch die Taufe spricht: „Baptismus in tantum aperit baptizato januam regni coelestis, inquantum incorporat eum passioni Christi virtutem ejus homini applicando" (S. th. 3 q. 69 a. 7 ad 1 u. ö.).

3. Damit ist auch schon die incorporatio in Christus selbst als Wirkung der Taufe erwiesen

[1] Man beachte hier auch die reduplikative Betonung der Kausalität der Taufe: „*per hoc ipsum,* quod signum sepulturae Christi in nobis accipimus".

und eine entscheidende Instanz gegen die Theorie *Nicolussis* gewonnen; denn diese steht und fällt mit der ständig wiederholten Behauptung, daß nicht die Taufe, sondern die Eucharistie es ist, welche uns ordentlicher, eigentlicher oder formeller Weise in den Leib Christi eingliedert. Bei der Wichtigkeit der Sache aber sollen auch noch ausdrückliche Zeugnisse folgen.

Hören wir zunächst die Folgerung, die *Thomas* selbst aus Rom 6,3—5 gezogen hat: „Si enim complantati facti sumus similitudini morti ejus" i. e. si in nobis assumamus similitudinem mortis ejus [per baptismum], ut ei incorporemur sicut ramus, qui inseritur, plantae, ut nos quasi in ipsa passione Christi inseramur: simul et resurrectionis erimus (c. 6 l. 1; vgl. Expos. in Gal 3,26—29, lect. 9; in Col 2 lect 3).

Im Sentenzenkommentar (IV d. 4 q. 2 a. 2,5) weist der Aquinate ausdrücklich und unter Berufung auf den hl. Augustinus den Einwand zurück, daß die Eingliederung in Christus eine Wirkung der Eucharistie sei: „Sed contra est, quod *Augustinus* dicit ad Bonifacium, quod in baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed hoc est Christo incorporari. *Ergo incorporatio est effectus baptismi*". — Von besonderem Belang ist, um andere Stellen zu übergehen, S. th. 3 q. 68 a. 1, wo die Frage erörtert wird, ob die Taufe für alle notwendig sei oder ob jemand auch ohne dieselbe selig werden könne. Die Antwort gründet sich auf die Notwendigkeit der Eingliederung in Christus, welche durch die Taufe bewirkt wird: „Respondeo dicendum, quod ad illud homines tenentur, sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem, quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum . . . *Ad hoc* autem datur baptismus, *ut aliquis per ipsum* regeneratus *incorporetur Christo* factus membrum ipsius. Unde dicitur (Gal 3,27): ‚Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis'".

Unwiderleglich wird hier die Taufe als das spezifische Mittel der Eingliederung in Christus angegeben. Die ganze Argumentation würde ihren Zweck verfehlen und wäre in sich ungereimt, wenn nicht die Taufe, sondern ein anderes Sakrament die causa efficiens der Eingliederung wäre. In der Widerlegung der Einwände wird dann noch gesagt, daß die Menschen zu keiner Zeit, auch vor der Ankunft Christi nicht, selig werden konnten, ohne Glieder Christi zu werden. „Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus. Wenn

ihnen nun auch die Taufe nicht notwendig war, so war ihnen doch der Glaube notwendig, dessen Sakrament die Taufe ist". Es ist bemerkenswert, daß die Menschen auch schon vor der Ankunft Christi, also vor der Einsetzung der hl. Eucharistie, Christo einverleibt werden konnten und und mußten. Es ist daraus ersichtlich, daß die Eingliederung in Christus keine Wirkung ist, die nur von der Eucharistie herrühren könnte, wie *N.* anzunehmen scheint; sie ist eben sachlich identisch mit der Gnade Christi, ohne die auch im A. B. niemand selig werden konnte (vgl. 3 q. 62 a. 1).

Daß die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi bewirkt, lehrt der Heilige wieder in q. 68 a. 4 u. 5. Dieselbe Lehre durchzieht dann die ganze quaestio 69 (De effectibus baptismi) mit ihren 10 Artikeln als principium demonstrationis, aus dem alle Einzelwirkungen der Taufe abgeleitet werden, ohne daß auch nur ein einzigesmal die Eucharistie Erwähnung fände. Wiederholt beruft sich der Heilige hiebei ausdrücklich auf *Augustinus* in Wendungen wie: „Dicendum quod, sicut *Augustinus* dicit, ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus" (vgl. q. 68 a. 5 ad 1; q. 69 a. 4. 5).

Es würde zu weit führen, alle Stellen einzeln anzuführen[1]); es sei nur noch erwähnt, wie *Thomas* den Einwand widerlegt, die Erwachsenen seien bereits vor der Taufe durch den Glauben Christo inkorporiert, weshalb die Eingliederung keine Wirkung der Taufe sein könne. „Ad primum dicendum, quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter (= spiritualiter); sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter sc. per visibile sacramentum, sine cujus proposito nec mentaliter incorporari potuissent" (q. 69 a. 5 ad 1).

Es kann also kein Zweifel sein: Die Eingliederung in Christus ist eine Wirkung der Taufe; und zwar geschieht sie vermittels des Taufcharakters: „Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo" (S. th. 3 q. 70 a. 4; vgl. q. 63 a. 1—6).

[1]) Vgl. De veritate q. 28 a. 3; S. c. gent. 4 c. 72; Expos. in 1 Cor 12,3; Expos. in Col. 2,11; S. th. q. 67 a. 2.

4. Aber, könnte jemand mit *Klodnicki* (S. 65) einwenden, die Eucharistie bezweckt doch auch die Vereinigung mit Christus. Ist es nicht ein Widerspruch, daß zwei Sakramente eine und dieselbe Wirkung haben? — Die Lösung dieser Schwierigkeit ist vollständig beim hl. *Thomas* zu finden; sie bietet zugleich wertvollen Aufschluß über das Verhältnis von Taufe und Eucharistie.

„Incorporatio", so formuliert der Heilige selbst die Schwierigkeit, „est effectus Eucharistiae. Sed ad eundem effectum non ordinantur diversa sacramenta. Ergo non est effectus baptismi". — Wie lautet die Antwort darauf? „Ad secundum dicendum, quod perceptio Eucharistiae praesupponit incorporationem absolute, quia capitis virtus non communicatur membro nisi jam unito. Sed per Eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus Eucharistiae" (Sent. IV d. 4 q. 2 a. 2,5 ad 2). Der Empfang der Eucharistie setzt also absolute die incorporatio in Christus voraus; aber die Eucharistie hat die Aufgabe, dieselbe zu vervollkommnen, und nach dieser perfectio ist die Eingliederung in Christus eine Wirkung der Eucharistie.

Diese perfectio incorporationis und nicht die incorporatio simpliciter hat der Heilige im Auge, wenn er im weiteren Verlauf seiner Erörterungen kurzweg die unio hominis ad Christum als den Haupteffekt der Eucharistie bezeichnet. Denn von dieser „unio" sagt er ausdrücklich, daß sie das Leben der Gnade bereits voraussetzt und nun ihrerseits die Hindernisse beseitigt, welche „in habente vitam" dieser (vollkommenen) Vereinigung entgegenstehen: „Dicendum, quod Eucharistia, in quantum est sacramentum, ut dictum est, pro principali effectu habet *unionem hominis ad Christum*: et ideo per modum sacramenti non aufert nisi ea, quae in habente vitam huic unioni opposita invenit" (d. 12 q. 2 a. 2,3)[1]).

[1]) In diesem und keinem anderen Sinne sagt auch das Decretum pro Armenis, das ja ganz auf dem Opusculum des hl. *Thomas* De septem sacramentis beruht, die Wirkung de Eucharistie sei die adunatio hominis ad Christum. *Klodnicki* zitiert diesen Ausdruck (S. 68), fügt ein „simpliciter" hinzu und beweist daraus, daß nicht die Taufe, sondern die Eucharistie die Eingliederung in Christus bewirke. Dabei unterschlägt er: 1) die Vollendung dieses Satzes: „*et*, quia per gratiam homo Christo incorporatur et membrum ejus unitur,

Mit unübertrefflicher Prägnanz schildert *Thomas* die verschiedenartige Verbindung mit Christus durch die Taufe und durch die Eucharistie in der Summa c. gent. (4 c. 61). Er geht zurück auf das Wesen der beiden Sakramente und führt aus:

„Aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi. Unde ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur *in baptismo*, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum; in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri" (vgl. Expos. in 1 Cor 11, lect. 5)

Es wäre absurd hier, wo Taufe und Eucharistie einander gegenübergestellt und auf ihr ureigenstes Wesen zurückgeführt werden, die vereinigende Wirkung, welche der Taufe zugeschrieben wird, dieser abzusprechen und einem Votum der Eucharistie zuzuweisen; dadurch würde der Gegensatz zwischen Eucharistie und Taufe verschoben auf einen Gegensatz zwischen Eucharistie und Votum der Eucharistie, von dem gar nicht die Rede ist. Auch soll nicht unbeachtet bleiben, daß nach Thomas auch in der Taufe das Verbum incarnatum enthalten ist, wenn auch nur secundum virtutem.

Nur eine andere Fassung desselben Gedankens ist es, wenn der Engel der Schule folgenden Grund für die wahre Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakrament angibt: „quia sc. non ita perfecte nobis Christus conjungeretur, si sola illa sacramenta haberemus, in quibus conjungitur nobis Christus per virtutem suam in sacramentis illis participatam; et ideo oportet esse aliquod sacramentum, in quo Christus non participative, sed per suam essentiam contineatur, ut sit perfecta

---

consequens est, quod per hoc sacramentum [Eucharistiae] gratia augeatur": 2) den vorausgehenden Satz, auf den der eben angeführte sich bezieht: „Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae" (*Denzinger*[19] n. 696, 698). Mit dieser Methode kann man kirchliche Entscheidungen in ihr genaues Gegenteil umkehren.

conjunctio capitis ad membra" (Sent. IV d. 10 q. 1 a. 1; vgl. ebd. d. 9 q. 1 a. 1,1). Und wieder ist es derselbe Gedanke, wenn er schreibt: „Baptismus est sacramentum mortis est passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis ejus; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum" (3 q. 73 a. 3 ad 3)[1]).

Zwar kann auch die Taufe eine perfectio genannt werden, aber nicht simpliciter oder im Vollsinn des Wortes, sondern nur hinsichtlich des einfachen Seins. „Res, quae habet formam substantialem, per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse vel perfecta perfectione prima; et talem perfectionem quantum ad esse spirituale acquirit homo in baptismo, in quo est regeneratio spiritualis, et ideo Dionysius non ponit baptismum habentem vim perfectivam simpliciter, sed magis purgativam et illuminativam" (Sent. IV d. 8 q. 1 a. 1,1 ad 1).

Erwähnt sei noch, daß nach *Thomas* sogar zwei Sakramente der Vollendung des in der Taufe empfangenen übernatürlichen Lebens dienen können: Eucharistie und Firmung. Denn dem Einwand, jedes Sakrament habe seine eigene Wirkung und es könnten nicht zwei Sakramente als perfectio auftreten, begegnet er mit der Erklärung, es gäbe eine doppelte perfectio: „una, quae est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum, et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio, quam homo consequitur ex adjunctione alicujus extrinseci hominem conservantis, puta ex adjunctione cibi vel indumenti vel alicujus hujusmodi; et talis perfectio competit Eucharistiae, quae est spiritualis perfectio" (S. th. 3 q. 73 a. 1 ad 1).

Zusammenfassend können wir mit dem englischen Lehrer sagen: „Per baptismum datur primus actus vitae spiritualis, *unde est de necessitate* salutis et ideo pueris baptismus dandus est; sed per Eucharistiam datur complementum spiritualis vitae et ideo illis, qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari" (Sent. IV d. 9 q. 1 a. 5,4 ad 2) oder; „Baptismus est principium spiritualis vitae et janua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis. Et ideo perceptio baptismi necessaria est ad inchoandam spiritualem vitam; perceptio autem Eucharistiae *necessaria est ad consummandam* ipsam" (S. th. 3 q. 73 a. 3). Weil nun

[1]) *Klodnicki* zitiert diesen Text zum Beweise des Gegenteils (S. 70)!

aber die Eucharistie die Vollendung des in der Taufe begründeten geistlichen Lebens, die Vervollkommnung der in der Taufe inchoative mitgeteilten incorporatio in Christus ist, so ist die Taufe auf die Eucharistie als ihre consummatio und perfectio hingeordnet und, wer immer die Taufe empfängt, der ist dadurch eo ipso auch hingeordnet auf die Eucharistie und verlangt gewissermaßen naturhaft nach derselben als seiner Vollendung.

Bei alledem aber soll noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden, was im Laufe unserer Darstellung schon wiederholt zutage getreten ist: daß nämlich die Taufe die Einverleibung in Christus und die dadurch bedingte Hinordnung auf die Eucharistie als ihre ureigenste Wirkung kraft ihrer eigenen Kausalität hervorbringt. Wo immer der Taufe die Eingliederung in Christus zugeschrieben wird, da wird sie ihr einfachhin zugeschrieben ohne auch nur die leiseste Andeutung, daß sie von rechtswegen nicht der Taufe, sondern der Eucharistie zukomme bezw. das Verdienst eines bei der Spendung der Taufe von der Kirche erweckten ausdrücklichen Verlangens nach der Eucharistie sei, das als causa efficiens auf die Taufe selbst unmittelbaren Einfluß ausüben müsse. Außerdem sagt der Aquinate nicht bloß, wir würden in der Taufe Christo einverleibt, sondern durch die Taufe (*per* baptismum) oder reduplikativ durch die Taufe selbst (per *ipsum* baptismum) u. dgl. Das sind Ausdrücke, die evident die instrumentale Kausalität der Taufe hinsichtlich dieser Wirkung bezeichnen. Bezeichnen sie diese nicht, dann fehlt uns jede Handhabe, um überhaupt die Kausalität der Sakramente aus der Schrift und Überlieferung zu beweisen[1]). Endlich ist es ein Grundgesetz der Sakramentenlehre, das der Heilige als anerkanntes Prinzip auch zur Lösung von

[1]) Man denke nur an Wendungen, wie: „Ad hoc autem datur baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo factus membrum ipsius" (3 q. 68 a. 1) und vergleiche damit beispielsweise 2 Tim 1,6: „Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te per impositionem manuum mearum" oder Tit 3,5: „Salvos non fecit per lavacrum".

Schwierigkeiten benützt: „Unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum" (vgl. 3 q. 73 a. 3). Diese Wirkkraft der Sakramente ist hinwieder bedingt durch ihre significatio (Bezeichnung), so daß ganz allgemein der Grundsatz gilt: „Sacramenta producunt, quod significant. Da nun aber, wie oben S. 46 f nachgewiesen wurde, die Taufe nach dem englischen Lehrer im Unterschied von der Eucharistie und allen übrigen Sakramenten ganz speziell das Begrabenwerden und Auferstehen mit und in Christus, ja die förmliche incorporatio in das Leiden Christi bezeichnet, so ist sie auch die spezifische Ursache derselben. Dabei wird ganz davon abgesehen, daß ein Votum der Eucharistie nie ein objektives signum sacramentale und opus operatum, sondern stets nur ein subjektives opus operantis ist. Kurz und gut: „In baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi" (S. th. 3 q. 70 a. 4).

III. Die Notwendigkeit der Eucharistie im besonderen

Mit diesen Ergebnissen sind feste Unterlagen gewonnen für das Verständnis jener Stellen, in denen der hl. *Thomas* von der Notwendigkeit der Eucharistie im besondern spricht. Die erste Aussprache begegnet uns im Sentenzenkommentar (IV d. 9 q. 1 a. 1,2).

Es steht das Thema zur Erörterung: „Utrum corpus Christi debeat sumi per modum manducationis", Welche Antwort zu erwarten ist, sieht man sofort aus den vorangestellten Objektionen: „Videtur, quod manducatio corporis Christi sit de necessitate salutis. Denn — so wird argumentiert — wie nach Jo 3,5 die Taufe ein sacramentum necessitatis ist, so muß nach Jo 6,54 auch die manducatio corporis Christi de necessitate salutis sein". Außerdem wird behauptet: „Per istam manducationem Christo incorporamur. Sed hoc est de necessitate salutis sicut et a peccato mundari. Ergo praedicta manducatio est de necessitate salutis sicut et poenitentia et baptismus, quibus a peccatis mundamur". — Diesen Einwendungen stellt aber *Thomas* den Satz gegenüber: „Sed contra pueri baptizati salutem consequuntur, cum gratia in baptismo datur. Sed eis non datur corpus Christi manducandum. *Ergo manducatio praedicta non est de necessitate salutis*". In der folgenden Erläuterung wird dann sehr bezeichnend ausgeführt:

„Dicendum, quod gratia est sufficiens causa gloriae. Unde omne illud, sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum gratiam praesupponit, quia praesupponit baptismum, in quo gratia datur".

Die Antwort spricht für sich selbst. Da hören wir nichts von einem Ersatzvotum der Kirche, das in genere causae efficientis auf die Taufe selbst unmittelbaren Einfluß ausüben müsse. Notwendig zur Seligkeit ist nur die Gnade und das, wodurch die Gnade vermittelt wird. Da nun aber die Eucharistie die (erste) Gnade nicht vermittelt, sondern voraussetzt, so kann sie auch nicht de necessitate salutis sein. Notwendig ist nur die Taufe, in welcher die Gnade gegeben wird.

Aber, entgegnet *Nicolussi*, in der Lösung der Schwierigkeiten deutet doch der hl. *Thomas* die Worte „Nisi manducaveritis ..." (Jo 6,54) auf die „manducatio spiritualis" und sagt von ihr ausdrücklich: „sine qua non potest esse salus". Die manducatio spiritualis ist aber soviel als manducatio sacramenti in voto. Folglich negiert der Heilige in der vorangehenden Erörterung nur die Notwendigkeit einer manducatio sacramentalis sive realis, nicht aber die Notwendigkeit einer manducatio in voto, deren Notwendigkeit vielmehr behauptet wird[1]),

N. sollte auch den folgenden Artikel erwähnen. Dort wird unter Bezugnahme auf die Auserwählten im Himmel, die Väter im A. B. und die heiligen Engel ex professo dargelegt, was unter der manducatio spiritualis zu verstehen ist:

Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christus est spiritualis electorum cibus, non quidem in alios conversus, sed ad se convertens eos, quos reficit. Unde spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari, qnod per fidem et caritatem contingit. Et quia Christus in seipso est spiritualis cibus, ideo in sacramentali cibo significatur et continetur. Prius ergo naturaliter est Christum esse cibum spiritualem quam esse cibum spiritualem sub sacramento contentum, quia prius est aliquid naturaliter proprietatem aliquam habens, quam similitudinem proprietatis illius ei significatio aliqua adhibeat. Unde *non quicumque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter. Manducat enim spiritualiter Christum,* qui fidem

[1]) Vgl. Notwendigkeit der hl. Eucharistie 130.

et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum; *non tamen manducat* talis *spiritualiter hoc sacramentum*, sed solum ille, qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiamsi sacramentaliter non manducet" (IV d. 9 q. 1 a. 2,4).

Der geistige Genuß Christi ist also noch nicht dasselbe wie der geistige Genuß der Eucharistie. Denn Christus ist in sich selbst und unabhängig von der Eucharistie eine geistige Speise und wer immer Glaube und Liebe zu ihm hat, der genießt ihn geistiger Weise auch sine ordine ad Eucharistiam. „Christus geistig genießen" ist aber gleichbedeutend mit „Christo einverleibt werden". Folglich ist eine Einverleibung in Christus möglich sine ordine ad Eucharistiam. Ganz konsequent heißt es dann ad 2, daß die Väter im A. B. zwar das Sakrament der Eucharistie spiritualiter nicht genossen haben, weil es ja noch nicht eingesetzt war, daß sie aber gleichwohl Christus geistig genossen haben gemäß 1 Cor 10,3: „Omnes eandem escam manducaverunt spiritualem"[1]).

Im weiteren Verlauf (sol. 5) heißt es dann sogar, daß auch die Engel, obwohl es ihnen nicht zukommt, das Sakrament der Eucharistie geistig zu genießen, dennoch Christus geistig genießen. Denn, so lautet wieder die vielsagende Begründung, Christus geistig genießen ist nichts anderes als Christo incorporari. Da nun aber Christus in mehrfacher Hinsicht auch das Haupt der Engel ist, so ist auch bei den Engeln eine incorporatio in Christus und folglich ein geistiger Genuß Christi möglich.

Vielleicht noch prägnanter ist dieser Gedanke ausgesprochen in S. th. 3 q. 80 a. 2: „In hoc sacramento [Eucharistiae] continetur ipse Christus non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti.

[1]) In der Erklärung des ersten Korintherbriefes (c. 10 l. 5) sagt *Thomas* zu dem gleichen Thema: „Patres nostri *eandem escam manducaverunt* spiritualem i. e. corpus Christi in signo spiritualiter intellecto. Unde eandem escam spiritalem manducaverunt *idem scilicet, quod nos*, sed aliam escam corporalem quam nos: et hoc quantum ad majores in Christum credentes. Manducabant Christum spiritualiter secundum illud Augustini: ‚Crede et manducasti'. Et omnes eundem potum biberunt sc. Christi sanguinem in signo. Sic loquitur de cibo et potu *spirituali per fidem*, non de corporali".

Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo, prout in sua specie consistit, et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta . . . Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum".

Dieselbe Anschauung findet sich in dem Opusculum „De venerabili sacramento Altaris", das nach den neuesten Forschungen *Grabmanns*[1]) den sel. *Albertus Magnus* zum Verfasser hat. Im Hinblick auf 1 Cor 10 heißt es auch hier: „Omnes boni Veteres in manna cibum invisibilem scilicet Christum spiritualiter intellexerunt, crediderunt, gustaverunt et ab aeterna morte per eum sanati sunt. Secundus modus manducandi Christum est spiritualis tantum et isto modo omes salvati ab initio mundi manducaverunt et salvandi manducant". Auf welche Weise genießen die Genannten Christus geistigerweise? Antwort: Die Anfangenden (incipientes) genießen ihn „ratione fidei salutaris", die Fortschreitenden (proficientes) „ratione bonae conversationis", die Vollkommenen (perfecti) „ratione devotae meditationis". De primis Habacuc [2,4] et Hebr [10,38]: „Justus ex fide vivit" tamquam ex cibo spirituali. Augustinus: „Crede et manducasti. Credere enim in Christum est credendo in eum ire, ipsi corde inhaerere, in ipso delectari et per veram caritatem membris eius incorporari" (cap. 19).

Es kann also kein Zweifel bestehen: Der geistige Genuß Christi, der gleichbedeutend ist mit der Einverleibung in Christus, kann bestehen sine ordine ad hoc sacramentum, wie es bei den Gerechten des A. B. und bei den heiligen Engeln auch tatsächlich der Fall ist. Hätten *Nicolussi* und *Klodnicki* diese Tatsache beachtet, so hätten sie nicht jene Augustinusstellen aus dem Zusammenhang gerissen, in denen die Worte: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis ganz allgemein genommen und auch auf die Kinder ausgedehnt werden[2]). Für unsere Frage ist sie von geradezu entscheidender Bedeutung, da sie die Gleichung aufstellt, spiritualiter manducare Christum = Christo incorporari. Da nun aber, wie oben nachgewiesen wurde, die Einverleibung in Christus nach dem hl. *Thomas* die ureigenste Wirkung der Taufe ist, so ist die Taufe selbst

[1]) Die echten Schriften des hl. Thomas, Münster 1920.
[2]) Vgl. diese Zeitschr. 1919, 241—48.

ex ipso opere operato eine spiritualis manducatio Christi und eine Erfüllung der Worte des Herrn bei Jo 6,54. Es ist eine ganz unhaltbare Supposition, daß nur die Eucharistie die causa efficiens der Einverleibung in Christus sein könnte.

Ist sonach die Eucharistie auch nicht absolut zur Seligkeit notwendig, so kann ihr doch nicht jede Notwendigkeit abgesprochen werden. Das zeigt der hl. *Thomas* unter Bezugnahme auf die eben besprochenen Erklärungen in Sent. IV d. 12 q. 3 a. 2,1:

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum *de sui institutione* prima *quamvis non sit de necessitate salutis*, tamen *ex institutione Ecclesiae necessarium efficitur*; et sine hoc etiam *necessarium* esset *non simpliciter*, ut sine quo non esset salus, sed ex suppositione finis, si scilicet homo in vita spirituali firmus persistere vellet". Damit ist die Quintessenz der Anschauung der Heiligen über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie zum Ausdruck gebracht: Nicht die absolute Notwendigkeit der Eucharistie zur Erlangung der (ersten) Gnade wird von *Thomas* gelehrt, sondern die moralische Notwendigkeit zur Bewahrung der Gnade. „Institutio Ecclesiae autem fuit necessaria: quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumeremus" (ib. in corp.)[1].

2. Es liegt jedoch auf der Hand, daß der oben wiedergegebene Unterschied zwischen dem geistigen Genuß Christi (als Eingliederung in ihn) und dem geistigen Genuß der Eucharistie kein großer ist[2]. Sachlich sind dieselben sogar identisch, da ja einerseits Christus auch der Inhalt der Eucharistie ist und da anderseits die Eingliederung in Christi im A. T. keine wesentlich andere war als im N. T.; nur kommt bei dem geistigen Genuß der Eucharistie noch

[1]) Es ist mehrfach behauptet worden, der hl. *Thomas* leite im Sentenzenkommentar die Notwendigkeit der Eucharistie nur von einem Gebote der Kirche her. Die hier zitierte Stelle erweist das Gegenteil. Wohl hat auch die Kirche den Empfang der hl. Eucharistie geboten, aber dieses Gebot mußte die Kirche geben, weil die Eucharistie ein nach göttlicher Einrichtung moralisch notwendiges Mittel zur Bewahrung der Gnade ist.

[2]) Schon *Cajetan* hat darauf aufmerksam gemacht: „Doctores communiter loquendo *indistincte* vocant spiritualem manducationem *Christi* et spiritualem manducationem *sacramenti Eucharistiae*, ac si

eine formale Beziehung (ordo ad hoc sacramentum) hinzu. Diese Beziehung war im Alten Bunde (im eigentlichen Sinne) noch nicht vorhanden, weil eben das Sakrament noch nicht eingesetzt war; im Neuen Bunde aber ist sie mit der Einsetzung der Eucharistie als einer Ergänzung und Vollendung der Taufe von selbst gegeben. Infolgedessen kann die Taufe als Wirkursache der Einverleibung in Christus oder manducatio Christi ohne weiteres auch eine gewisse spiritualis manducatio Eucharistiae oder eine Art Votum der Eucharistie genannt werden.

In der Tat hat der hl. *Thomas* diese Folgerung gezogen. Und damit kommen wir zu der am meisten mißdeuteten Äußerung desselben in unserer Frage. Sie findet sich in S. th. 3 q. 73 a. 3.

Nachdem der Heilige in Art. 1 dieser quaestio noch einmal den Zweck der Eucharistie als spirituale alimentum hervorgehoben und der Taufe und Firmung als spiritualis regeneratio bezw. confirmatio gegenübergestellt hat, erhebt er in Art. 3 die Frage: Utrum Eucharistia sit de necessitate salutis. Die Einwendungen laufen darauf hinaus, daß die Eucharistie zum Heile notwendig sei wie die Taufe. Dem steht aber entgegen: Sed contra est, quod *Augustinus* scribit Bonifacio contra Pelagianos: „Nec illud cogitetis parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi".

In der Erklärung dieser These wird dann folgendes ausgeführt: „Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum et rem sacramenti. Dictum est autem, quod res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam . . . Dictum est autem supra, quod res alicujus sacramenti haberi potest

---

unum et idem essent communi nomine appellando utramque spiritualem manducationem corporis et sanguinis Christi, cum tamen formaliter loquendo distinguantur formaliter, quoniam una respicit corpus Christi mysticum absolute, altera vero idem corpus Christi mysticum, ut sacramento Eucharistiae significatur et confertur" (zu S. th. 3 q. 80 a. 11). — In dem Opusculum: De venerabili sacramento Altaris sagt der sel. *Albertus Magnus* von den Vätern des A. B. in der Tat: „Hanc virtutem sacramenti crediderunt et gustaverunt spiritualiter omnes salvandi ab origine mundi" (c. 17). Und auch *Thomas* sagt (S. th. 3 q. 80 a. 1 ad 1), die alten Väter hätten geistigerweise dieses Sakrament genossen „propter figuram".

ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est. Est tamen differentia quantum ad duo: primo quidem, quia baptismus est principium spiritualis vitae et janua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis ... Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc, quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus".

Die Antwort des hl. *Thomas* gründet sich also auf den nicht genug zu betonenden Unterschied zwischen dem Sakramente selbst (ipsum sacramentum) und der Wirkung oder dem Inhalt des Sakramentes (res sacramenti) und enthält, wie sein großer Kommentator *Cajetan* treffend bemerkt, eigentlich drei Konklusionen oder Hauptsätze: Der erste Satz (und Obersatz der ganzen Entwicklung) lautet: Notwendig zum Heile ist die res hujus sacramenti, nämlich die unitas corporis Christi mystici d. h. die Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi, der Kirche, weil ohne sie das Heil nicht bestehen kann; „nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam". — Der zweite Satz lautet: Diese res Eucharistiae (und damit das Heil) kann irgendwie schon erlangt werden vor Empfang des Sakramentes selbst, nämlich aus einem Votum des Sakramentes. — Der dritte Satz ist das Endergebnis der ganzen Entwicklung und lautet: „Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus". Diese conclusio wird unter Zurückgehen auf das innerste Wesen der beiden

Sakramente bewiesen aus dem doppelten Unterschied derselben: 1) Die Taufe ist das Prinzip des geistlichen Lebens und die janua omnium sacramentorum; die Eucharistie aber ist gleichsam die Vollendung des geistlichen Lebens und das Ziel der übrigen Sakramente. Deswegen ist der Empfang der Taufe notwendig ad *inchoandam* spiritualem vitam, der Empfang der Eucharistie aber ad *consummandam* ipsam; demgemäß ist die Taufe notwendig ut principium, die Eucharistie ut finis; jene ist schlechthin nötig, diese in voto sicut finis. — 2) Der zweite Unterschied besteht darin, daß der Mensch durch die Taufe auf die Eucharistie hingeordnet wird und dadurch irgendwie nach derselben strebt oder sie in voto hat, während es für die Taufe kein anderes Sakrament gibt, das ihr vorausgehen und den Menschen auf sie hinordnen könnte. Deswegen ist es den Kindern vor der Taufe auch nicht möglich, dieselbe irgendwie zu begehren oder in voto zu haben, wie dies bei der Eucharistie der Fall ist. Infolgedessen können sie auch die res der Taufe erst durch das Sakrament selbst empfangen, während dies bei der Eucharistie durch die Taufe schon vorher möglich ist.

In diesem letzten Unterschied[1]) haben wir ohne Frage den Kernpunkt der ganzen Kontroverse. Es ist schwer verständlich, wie *Nicolussi* und *Klodnicki* aus dieser Stelle die These herauslesen konnten, daß die Eucharistie als causa efficiens auf die Taufe selbst unmittelbaren Einfluß ausüben müsse. Das heißt das ganze Verhältnis von Taufe und Eucharistie, von principium und finis umkehren und die Wirkung zur Ursache machen. Nicht die Eucharistie, sondern die Taufe ist das kausal und zeitlich Primäre. Durch die Taufe (per baptismum) als causa instrumentalis wird der Mensch auf die Eucharistie als Ziel und Vollendung hingeordnet und dieses Hingeordnetsein auf die

[1]) „Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam et, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens percipiunt rem ipsius".

Eucharistie als Ziel ist interpretative ein „*aliquo modo habere eam in voto*, sicut et finis habetur in desiderio et intentione". *Deshalb* (et ideo) werden die Kinder *eben durch den Empfang der Taufe* (ex hoc ipso quod baptizantur) und nicht durch einen von der Taufe selbst verschiedenen Ersatzakt der Kirche *auf die Eucharistie hingeordnet*. Man beachte doch nur die reduplikative Sprechweise *ex hoc ipso quod*, nachdem schon ein „*per* baptismum" und „*ideo*" vorausgegangen sind[1]).

Die Tätigkeit der Kirche bei dieser Hinordnung auf die Eucharistie besteht lediglich darin, daß sie — von ihrem Glauben und ihrer Heilssorge für die Kinder getrieben — als die gottbestellte Ausspenderin der hl. Geheimnisse den Kindern das Sakrament der Taufe appliziert oder spendet. Sollte darüber noch ein Zweifel bestehen, so müßte der folgende Satz ihn unmöglich machen: „Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum". Denn dadurch gibt der englische Lehrer — illustrando a contrario — doch evident zu verstehen, daß nur ein Sakrament und nicht ein Ersatzvotum der Kirche das Mittel ist, wodurch die Kinder auf ein anderes Sakrament hingeordnet werden könnten. Da nun ein solches sacramentum praeparans ad baptismum nicht besteht, so ist auch ein votum baptismi bei den Kindern nicht möglich, während es hinsichtlich der Eucharistie, da die Taufe als sacramentum praeparans auf sie hingeordnet ist, aliquo modo möglich ist. — Die Kinder ihrerseits aber verlangen nach der Eucharistie nicht actu elicito oder durch ein Ersatzvotum der Kirche, von dem niemand etwas weiß, sondern „naturali quasi pondere ejus, quod accipiunt[2]), quia nempe ista inchoata incorporatio (per baptismum) tendit ex se

[1]) Auch im Sentenzenkommentar findet sich diese reduplikative Fassung: „Eucharistia non importat aliquam distinctionem [hierarchicam] supra baptismum, cum *ex hoc ipso, quod baptizatur aliquis*, ad Eucharistiae perceptionem deputetur" (IV d. 8 in expos. textus).

Klodnicki schreibt konstant: „pueri, q u i baptizantur" (S. 58. 64. 66). Soll er nicht gemerkt haben, daß zwischen „qui baptizantur" und „eo ipso, quod baptizantur" ein Unterschied besteht?

[2]) *L. Billot*, De Sacramentis I Thes. 37.

ad incorporationem perfectam et consummatam per eucharistiam tamquam ad finem"[1]).

Nach alledem wird man nicht mehr im unklaren sein, wie der hl. *Thomas* die Berufung auf Jo 6,54 erledigen wird. Er erblickt in keiner Weise eine Instanz für die absolute Notwendigkeit der Eucharistie, sondern sieht in Übereinstimmung mit dem hl. *Augustinus* die Worte des Herrn schon in der Taufe erfüllt, insofern die Taufe als Einverleibung in Christus ein geistiges Genießen des Leibes Christi ist.

„Ad primum ergo dicendum, quod sicut *Augustinus* dicit [Tract. 26 in Joh] „societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus ejus". Unde, sicut ipse dicit in Epist. ad Bonifacium, „nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat" (q. 73 a. 3 ad 1; vgl. q. 80 a. 9 ad 3).

Hier darf auch die Erklärung nicht übergangen werden, die der Aquinate den Worten des Herrn in seinem Kommentar zum Johannesevangelium gibt. Nachdem er zuerst den allgemeinen Grundsatz ausgesprochen: „Sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit, ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem adeo, quod sine ipso vita spiritualis *sustentari* non possit", fährt er fort, es sei aber zu beachten, daß das Wort des Herrn sowohl auf den *geistigen* als auf den *sakramentalen* Genuß bezogen werden könne. Beziehe man es auf jenen ersten, dann bestehe keine Schwierigkeit: „Ille enim spiritualiter carnem Christi manducat et sanguinem bibit, qui *particeps fit ecclesiasticae unitatis, quae fit per caritatem*. Qui ergo non sic manducat, est extra Ecclesiam et per consequens extra caritatem; ideo non habet vitam in semetipso". — Beziehe man die Worte aber auf den *sakramentalen* Genuß, dann ergebe sich eine Schwierigkeit, insoferne man nämlich eine Parallele zu Jo 3,5 [*Nisi quis renatus fuerit . . .*] ziehen und schließen könne: „Cum ergo baptismus sit sacramentum necessitatis, videtur etiam quod Eucharistia". — Diese Gleichstellung von Taufe und Eucharistie, die ganz der Argumentationsweise *Nicolussis* ent-

[1]) *Billuart*, De Eucharistia, diss. VI art. 1; vgl. *J. Müller*, De ss. Eucharistiae sacramento, p. 372.

spricht, läßt jedoch *Thomas* nicht gelten: „Dicendum ergo, quod sacramentum baptismatis est necessarium quantum ad omnes, ut realiter accipiatur, quia sine eo nullus regeneratur ad vitam, et ideo oportet, quod ipsum habeatur in re vel in voto quantum ad praeoccupatos. Sacramentum vero Eucharistiae est necessitatis *quantum ad adultos tantum* ita, quod recipiatur re vel voto secundum Ecclesiae instituta" (c. 6 lect. 7,2). — Darnach besteht eine Notwendigkeit der Eucharistie — im Gegensatz zur Taufe — für die Kinder überhaupt nicht, nur für die Erwachsenen ist sie notwendig re vel voto secundum Ecclesiae instituta.

Analog wie das Votum der Eucharistie ist nun auch der Glaube der Kinder zu verstehen. *Nicolussi* will auch hier, um eine Stütze für seine Theorie zu finden, daß die Kirche für sie einen Ersatz-Glaubensakt erwecke, und *Klodnicki* sieht darin schon ein definiertes Dogma (vgl. S. 64). Beide sind weit von der Ansicht des hl. *Thomas* entfernt. Denn ganz abgesehen davon, daß ein solcher Ersatzglaube der Kirche immer nur die Bedeutung eines Dispositionsaktes und nicht, wie *N.* für sein Eucharistievotum es braucht, einer causa efficiens hätte, bietet der englische Lehrer für den Glauben der Kinder eine viel schönere und tiefere Erklärung. Zunächst muß festgestellt werden, daß er Ausdrücke wie „ex fide ecclesiae" credere u. ä. in einem sehr weiten Sinne gebraucht. So sagt er gelegentlich, die Kinder hätten den Glauben der Kirche „quasi pro dispositione ad salutem" (Sent. IV d. 4 q. 2 a. 3,3; vgl. S. th. 3 q. 71 a. 3 ad 3); aber gleich darauf lehrt er ausdrücklich, daß von den Kindern ein Akt des Glaubens überhaupt nicht gefordert werde, sondern daß der habitus fidei ihnen genüge; „Ad primum dicendum, quod pueri, *quamvis non* habeant *actum* fidei, *habent tamen habitum*, quem in baptismo suscipiunt sicut et habitus aliarum virtutum". Wenn aber die Worte des Herrn bei Mc 16,16 [Qui crediderit et baptizatus fuerit . . .] vom *Glaubensakte* zu verstehen seien, dann bezögen sie sich nur auf jene, die durch die Lehre der Apostel unterrichtet werden sollten (d. 4 q. 3 a. 1,1 ad 1). — Ein anderesmal spricht er davon, daß die Kinder durch den Mund der Paten „quodammodo" den Glauben bekennen (vgl. S. th. 3 q. 68 a. 9 ad 1); versichert aber wieder: „*Non requiritur fides personalis offerentium* puerum ad baptismum . . ., sed solum fides Ecclesiae militantis" (Sent. IV d. 6 q. 1 a. 3,2 ad 3) und läßt uns grundsätzlich nicht im unklaren darüber, daß alle Zeremonien des Taufritus mit alleiniger Ausnahme der applicatio materiae et formae nicht „de necessitate sacramenti" sind, sondern nur der größeren Solemnität dienen (S. th. 3 q. 66 a. 10).

Die Grundbedeutung der beregten Ausdrucksweisen und mit ihr die eigentliche Ansicht des Aquinaten über

das Verhältnis von Glaube und Kindertaufe findet man, wenn man die ständig wiederkehrende Bezeichnung der Taufe als sacramentum fidei ins Auge faßt.

Die Taufe ist aber das Sakrament des Glaubens, „quia per eam *homo coetibus fidelium aggregatur*“ (Sent. IV d. 6 q. 1 a. 3,1 ad 1: oder: „Baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum sc. in baptismo fit quaedam professio fidei et per baptismum *aggregatur* homo *congregationi fidelium*“ (S. th. 3 q. 70 a. 1: q. 68 a. 9 ad 2).

Inwiefern aber gliedert die Taufe den Menschen der Gemeinschaft der Gläubigen ein? Dadurch, daß sie ihm den habitus fidei verleiht, wodurch der Mensch formaliter ein „fidelis“ wird, geradeso wie er durch den habitus der Gnade formaliter ein Gerechter wird. Deshalb sagt der Aquinate unter Berufung auf *Augustinus* ausdrücklich, „quod parvulum, etsi nondum illa fides, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius *fidei sacramentum*, quod scilicet *causat habitum fidei*, fidelem facit“ (S. th. 3 q. 69 a. 6 ad 1; vgl. Sent. IV d. 4 q. 3 a. 1,1 ad 1).

Die Tätigkeit der Kirche hinwiederum besteht wie bei dem votum eucharistiae darin, daß sie als Ausspenderin der Geheimnisse Gottes den Kindern das Sakrament des Glaubens spendet und durch dasselbe den habitus fidei vermittelt. Hiezu kommt, daß die Kirche zur Spendung dieses Sakramentes wie überhaupt zu aller Heilssorge für die Kinder von ihrem *eigenen Glauben* bewegt und geleitet wird. Ebenso ist es auch wieder der *Glaube der Kirche*, der die Eltern und Paten und andere Glieder der Kirche bewegt, dafür zu sorgen, daß die Kinder zum Empfange der Taufe gebracht und später in den Wahrheiten des Glaubens gehörig unterrichtet werden. Die Kirche leiht auf diese Weise den Kindern gleichsam „die Füße anderer, damit sie zur Taufe kommen, das Herz anderer, damit sie glauben, die Zunge anderer, damit sie bekennen, die Ohren anderer, damit sie hören, den Verstand anderer, damit sie unterrichtet werden können“ (S. th. 3 q. 71 a. 1 ad 2; q. 69 a. 6 ad 3)[1]. — Aus diesen Gründen kann man mit vollem Rechte sagen, daß die Kinder, indem sie aus der Hand der Kirche das Sakrament des Glaubens empfangen und durch dasselbe der Schar der Gläubigen zugesellt werden, „aus dem Glauben der Kirche glauben“ (vgl. *Billot* l. c. thes. 27; *Hurter*, Theol. dogm. III n. 313; *Cajetan* in S. th. III q. 68 a 9).

[1]) Analog sagt der hl. *Thomas* von den Kindern des A. B.: „De pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur *in fide parentum*, per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet *providere filiis* de sua salute“ (Quodlib. 2 a. 7).

Hingegen werden von den Kindern keine formellen Glaubensakte, folglich auch kein Ersatzakt der Kirche verlangt. Es ist vielmehr die ganz klare Lehre des hl. *Thomas*, daß die Kinder, sowie sie ohne ihr Zutun geboren und in die Erbsünde verstrickt worden sind, so auch ohne ihr Zutun von ihr befreit und wiedergeboren werden, während hingegen die Erwachsenen, die der subjektiven Hinwendung zu Gott fähig sind und denen in jedem Falle die aktuelle Gnade zuvorgekommen ist, auch durch subjektive Dispositionsakte sich zu Gott hinwenden müssen[1]). In S. th. 1 2 q. 113 a. 3 wird ausdrücklich und unter ganz besonderer Rücksichtnahme auf die Kinder die Frage gestellt: „Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii". Die Antwort lautet: „Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii et *ideo moventur a Deo* ad justitiam *per solam informationem animae* ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento". Das klingt anders als die Sprache *Nicolussis*. Nach ihm wäre der Schluß aus dem „non sunt capaces" nicht: „ideo moventur ad justitiam per solam informationem animae ipsorum", sondern: „Deswegen muß die Kirche stellvertretend für sie eintreten und die notwendigen Dispositionsakte erwecken". Noch bezeichnender ist aber die Begründung, die *Thomas* seiner Folgerung hinzufügt: „quia, sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam *per spiritualem regenerationem* a Christo in eos gratia derivatur". — Dasselbe Thema erörtert der englische Lehrer De veritate q. 28 a. 3. Wiederum sagt er: „Wie die Kinder der Erbsünde ohne ihre Mitwirkung schuldig wurden, so bedarf es einer solchen auch nicht zur Rechtfertigung; sie werden einfachhin durch die Taufe als Mittel zur Vereinigung mit Christus gerechtfertigt: „Similiter anima pueri gratiam consequitur *ex hoc ipso, quod Christo* per sacramentum baptismi *unitur absque usu liberi arbitrii*" (in corp., ad 1, ad 14, ad 15). Die Stelle ist zugleich wieder ein Beweis dafür, daß die Taufe die eigentliche Wirkursache der Eingliederung in Christus ist.

Klodnicki beruft sich S. 64. 69 auf das Konzil von Trient, das vom Glaubensbekenntnis ausdrücklich lehre: „sine qua nulli unquam contigit justificatio" (sess. VI cap. 7; *Denz.* 799). Das Zitat ist ungenau; denn das Konzil spricht hier überhaupt nicht von einer professio fidei, sondern von einem sacramentum fidei, nämlich der Taufe, und es fügt zur Erklärung dieses Ausdruckes hinzu, daß ja die Rechtfertigung, welche die Taufe bewirkt, nie ohne den Glauben (als Habitus) zuteil werde, sondern stets mit ihm verbunden sei. Wenn *K.* die bereits angeführte Erklärung des hl. *Thomas* (ipsius fidei sacramentum, quod

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 44 (1919) 256.

sc. causat habitum fidei) und den weiteren Satz des Tridentinum beachtet hätte: „Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum *haec omnia simul infusa* accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem" (s. 6 c. 7; *Denz.* 800): wäre ihm die unnötige Emphase S. 64 erspart geblieben.

Die Auffassung des hl. *Thomas* über das Verhältnis von Glaube und Kindertaufe deckt sich also vollständig mit der Ansicht des hl. *Augustinus*, auf die er sich ja fortwährend beruft. Es dürfte nicht unerwünscht sein, dieselbe noch einmal zu vernehmen[1]). *Augustinus* war von dem befreundeten Bischof *Bonifacius* ganz speziell darüber befragt worden, wie es denn zu verstehen sei, daß die Eltern bei der Taufe der Kinder als fidedictores antworten und erklären, daß diese tun, „quod illa aetas cogitare non potest". Der hl. Lehrer ist sich der großen Bedeutung dieser Frage wohl bewußt und antwortet mit großer Behutsamkeit. Er verweist zunächst auf die analoge Erscheinung, daß wir beim Herannahen des Osterfestes sagen: „Morgen oder übermorgen ist das Leiden des Herrn", obwohl der Herr bereits vor vielen Jahren einmal gelitten hat, und daß wir am Ostertage selbst sprechen: „Heute ist die Auferstehung des Herrn", obwohl doch schon soviele Jahre seit der Auferstehung verflossen sind. Er begründet dann diese locutio accommodata mit der Beziehung der Ähnlichkeit, die zwischen dem wirklichen Ereignis und seiner liturgischen Feier obwaltet, und fährt mit Bezugnahme auf unseren Gegenstand also fort: „Sicut ergo secundum *quendam* modum sacramentum (Geheimnisfeier) corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita *sacramentum fidei fides est.* Nihil est autem aliud credere quam fidem habere. Ac per hoc, cum respondetur parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum, *respondetur fidem habere propter fidei sacramentum* et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti ... Itaque parvulum etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum [‚quod sc. causat habitum fidei' (S. th. 3 q. 69 a. 6 ad 1)] fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo"[2]).

---

[1]) Ich habe die Hauptstelle bereits in dieser Ztschr. (1919) 255 zitiert; *Klodnicki* hat dieselbe jedoch, obwohl er ein anderes Zitat (unter Verkennung seines Sinnes) sich zu eigen gemacht hat, leider vollständig außeracht gelassen.

[2]) Ep. 98 n. 9, 10; ML 33,363 s. Corpus SEL 34,529—2, wo indes der letzte Satz im Plural steht.

So ist es nun auch, wie *Nicolussi* und *Klodnicki* selber sagen, mit dem Kindervotum der Eucharistie. Beide (Glaube und Votum) sind nicht Disposition — geschweige Ursache — der Taufgnade, sondern Wirkungen der Taufe, sie sind nicht wirkende Akte, sondern gewirkte Habitus.

Alles in allem genommen, versteht man sehr wohl, warum der hl. *Thomas* geschrieben hat: „Et ideo hoc sacramentum (Eucharistiae) *non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus*". Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Eucharistie überhaupt nicht absolut zur Seligkeit notwendig ist. „Nam ex hoc ipso, quod sacramentum Eucharistiae non est ad salutem necessarium sicut sacramentum baptismi, manifeste habetur, quod simpliciter et absolute loquendo *non est necessarium* ad salutem" (Cajetan z. St.).

3. Mit q. 73 a. 3 ist die grundsätzliche Erörterung der Frage nach der Notwendigkeit der hl. Eucharistie erschöpft. Was der hl. *Thomas* später noch zu diesem Thema sagt, ist nur eine Wiederholung des hier Gesagten unter ausdrücklicher Bezugnahme auf dasselbe. Das gilt zunächst von 3 q. 79 a. 1 ad 1[1]:

„Dicendum, quod hoc sacramentum [eucharistiae] ex seipso virtutem habet gratiam conferendi nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius vel per seipsum sicut adulti vel voto Ecclesiae sicut parvuli, sicut supra [q. 73 a. 3] dictum est. Unde ex *efficacia virtutis ipsius* est, quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur".

Diese Bemerkung hebt das nicht auf, was der Heilige kurz zuvor in grundsätzlicher Erörterung der Frage ausführlich dargetan hat, sondern verweist zu ihrer näheren Erklärung ausdrücklich darauf zurück: „sicut supra dictum est". Außerdem braucht man nur den Grundsatz des Heiligen vor Augen zu haben: „Ea, quae sunt ad finem, derivantur a fine" (3 q. 80 a. 2) und alles ist klar. Weil die Eucharistie das Ziel ist, auf das die übrigen Sakramente hingeordnet sind, deswegen kann von ihr auch die Wirksamkeit der übrigen Sakramente abgeleitet werden,

[1]) *Nicolussi* hat damit seine Untersuchung der Lehre des hl. Thomas begonnen (vgl. Notwendigkeit 111)!

insoferne sie nämlich um der Eucharistie willen gegeben sind und wirken. Die Eucharistie erscheint aber damit nicht als causa efficiens, sondern als causa finalis, nicht als Ursache, die wirkt, sondern als das, um dessentwillen die Ursache wirkt. Deswegen kann man die Eucharistie ja auch „panis Angelorum" nennen, nicht weil auch die Engel Christus sub ratione sacramenti nach unserer Art genießen, sondern weil der Genuß Christi im Sakrament hingeordnet ist auf den Genuß Christi in specie propria im Himmel, wie er den Engeln zukommt (q. 80 a. 2 ad 1).

Ebenfalls nur eine Wiederholung des früher Gesagten bildet die kurze Auslassung in q. 80 a. 11:

„Dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum sc. spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem, quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est [q. 73 a. 3 ad 1]. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra [ibidem] dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus".

Die manducatio spiritualis, die hier als notwendig bezeichnet wird, ist, wie wir des öfteren gehört haben, nichts anderes als die incorporatio in Christus durch die Taufe. Diese aber schließt, da sie auf die Eucharistie als Ziel und Vollendung hingeordnet ist, eine Art Votum der Eucharistie ein und insofern kann ohne dieses Votum niemand selig werden. Da nun weiterhin jedes Votum naturgemäß nach seiner Erfüllung und jede inchoatio naturgemäß nach ihrer consummatio strebt, so folgt, daß die Menschen auch die Pflicht haben, „quando opportunitas adest", das Sakrament tatsächlich zu empfangen.

Damit ist auch nicht ein Jota an dem früher dargelegten Standpunkt geändert und es bleibt als Endergebnis der Satz bestehen: „Dicendum, quod hoc sacramentum dicitur *non* esse *necessitatis* sicut baptismus *quantum ad pueros*, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos utrumque est necessitatis" (ib. ad 2).

4. Es kann aber auch gar nicht anders sein. Denn sobald man einmal der Kirche die Möglichkeit und die Pflicht zuschreibt, im wirk-

lichen und vollgültigen Sinne Ersatzakte des Glaubens, des Verlangens nach der Taufe[1]) und der Eucharistie für die Kinder zu erwecken, kommt man an der Frage nicht mehr vorbei, wie denn dann überhaupt noch ein ungetauftes Kind verloren gehen könne, da doch die Kirche es einfachhin in der Hand hat, für alle Kinder das votum baptismi zu erwecken, das im Notfalle zur Seligkeit genügt[2]). *Klodnicki* antwortet hierauf mit folgender Distinktion: „Potestas Ecclesiae manifeste extendit se non ad omnes parvulos infideles, sed solummodo ad eos, qui vel ordinario modo ad suscipiendum baptismum ministro Ecclesiae afferuntur vel in casu urgenti ex licentia generali valide baptizantur" (S. 69). Also nur für jene Kinder kann die Kirche das votum baptismi erwecken, die zu ihr gebracht oder die in casu urgenti mit Generalerlaubnis der Kirche getauft werden, für die andern aber nicht. — Ich erbitte für diese Distinction den Beweis aus den Quellen des Glaubens sowie aus der Lehre und Praxis der Kirche. Inzwischen stelle ich dem Verfasser zwei praktische Fragen: 1. Was ist es mit jenen Kindern jüdischer oder heidnischer Eltern, die extra casum urgentem gegen den Willen der Kirche (vgl. S. th. 3 q. 68 a. 10) getauft werden? — 2. Was ist es mit jenen Kindern gläubiger Eltern, die ordinario modo der Kirche zur Taufe gebracht, die auch vom Priester angenommen und unter Auflegung der Stola schon in die Kirche eingeführt worden sind, ja die bereits durch ihre Paten „Credo" und „Volo baptizari"[3]) gesprochen haben, die aber vor der applicatio materiae et formae plötzlich verscheiden? Der Fall ist ja ebensowenig undenkbar wie jener, daß Kinder nach solchen Glaubens- und Verlangensakten mit einer falschen Materie oder Form ungültig getauft werden und noch vor erlangtem Gebrauche der Vernunft sterben. Werden diese selig oder nicht?

* * *

Fassen wir nun zum Schlusse dieser Abhandlung die Einzelergebnisse derselben in einer Übersicht zusammen, so ergibt sich als Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie folgendes Bild:

1. Im Organismus des Sakramentenwesens kommt der Taufe als der eigentlichen Wiedergeburt aus dem Wasser

[1]) Auch dieses erweckt die Kirche (vgl. *Nicolussi*, Notwendigkeit 106).

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1919, 256.

[3]) In diesem letzten vom Paten gesprochenen Wörtchen soll nach *K.* die Kirche das doppelte Votum der Taufe und der Eucharistie erwecken! (S. 66.)

und dem hl. Geiste, und nicht der Eucharistie, die *Begründung* des übernatürlichen Lebens zu; Aufgabe der *Eucharistie* ist die *Vermehrung und Erhaltung* des übernatürlichen Lebens.

2. *Nur zwei Sakramente* sind dem Einzelmenschen zur Seligkeit unumgänglich notwendig, nämlich jene, welche die erste Gnade verleihen, Taufe und Buße.

3. Da aber auch die Buße nur unter der Voraussetzung von einer schweren Sünde notwendig ist, so folgt, daß die Taufe *das einzige schlechthin notwendige* und unter dieser Rücksicht das vorzüglichste Sakrament ist.

4. Die Taufe hat diese Bedeutung, weil sie ihrem sichtbaren Zeichen nach das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit und in Christus und damit die *Einverleibung in Christus bezeichnet* und folglich als ihre ureigenste Wirkung auch bewirkt.

5. Die Wirkung der Eucharistie ist die *Vollendung* dieser durch die Taufe gewirkten incorporatio in Christus, so daß Taufe und Eucharistie sich zu einander verhalten wie inchoatio und perfectio, principium und finis.

6. Wegen dieses Verhältnisses ist die Taufe auf die Eucharistie hingeordnet und die Eingliederung in Christus, wie sie im N. B. durch die Taufe bewirkt wird, nimmt von selbst den *Charakter einer Art Votum der Eucharistie* an, aus keinem anderen Grunde, als weil jede inchoatio wie von selbst nach ihrer consummatio strebt.

7. Insoferne nun dieses Votum der Eucharistie mit der Eingliederung in Christus durch die Taufe ohne weiteres gegeben und in den Wirkungen der Taufe eingeschlossen ist, kann man sagen, daß das *Votum der Eucharistie* zur Seligkeit *notwendig* sei. Aber eben weil es nur eine *Wirkung* der Taufe ist und *nicht* eine *Ursache* der Taufgnade, deshalb ist die Eucharistie selbst absolute et simpliciter gesprochen nicht notwendig und die Frage nach der Notwendigkeit der Eucharistie für die Kinder fällt letztlich zusammen mit der Frage nach der Notwendigkeit der Taufe.

Das ist die Lehre des hl. *Thomas* über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Das vielerörterte Votum der

Eucharistie ist nichts anderes als die durch die Taufe bewirkte Hinordnung auf die vollkommenere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie, keineswegs aber irgendwelcher Ersatzakt der Kirche, der den Charakter einer causa efficiens auch schon hinsichtlich der Taufgnade hätte. In dieser Auffassung des hl. *Thomas* stimmen denn auch die Theologen älterer und neuerer Zeit überein, nicht bloß „extra scholam thomisticam", wie *Klodnicki* meint (S. 59), sondern auch innerhalb derselben. Man vergleiche nur Kardinal *Cajetan* l. c., *Billuart* (De Euch. diss. VI Art. 1) sowie die *Salmantizenser* (De Euch. disp. III) und die daselbst angegebenen Autoren[1]).

Eine andere Frage ist nun freilich, ob dieses Votum der Eucharistie, wie der hl. *Thomas* es beschreibt, ein Votum im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne ist. Da hat *Klodnicki* nicht ganz unrecht, wenn er in seiner rhetorischen Art schreibt: „Nonne superfluum et fictitium est necessitatem voti statuere, quod nullum actum voluntatis significat et nullum effectum peculiarem in genere causae efficientis producit?" (S. 65). In der Tat, wenn man den Worten ihre Bedeutung lassen will, dann ist das votum, das allgemein als „ernster Wille" und „aufrichtiges Verlangen" definiert wird, ein ganz persönlicher Akt und zwar ein Willensakt, dessen die Kinder noch nicht fähig sind. Der Fehler von *Nicolussi* und *Klodnicki* bestand nur darin, daß sie in der vorgefaßten Idee, um jeden Preis ein votum proprie dictum herausbringen zu müssen, eben auch um jeden Preis ein solches konstruiert haben.

Das Richtige dürfte Kardinal *Cajetan* treffen, wenn er also schreibt: „Hujusmodi sententia, cum in sacris invenitur doctoribus, venerabiliter suscipienda est, in suo tamen ordine h. e. ut adaptatio *quaedam* et non ut inde argumentum sumatur efficax ad firmandam veritatem eorum, quae in quaestione fidei versantur. Secundum namque veritatem baptismus ex se solo sufficit ad vitam aeternam et non mendicat hoc ex aliquo annexo voto alterius sacramenti. Si enim hoc

[1]) Was die neueren Theologen angeht, so sagt *Nicolussi* selbst im Vorwort zu seinen „Wirkungen der Eucharistie", daß sein Buch manches enthalte, was mit der gegenwärtigen Lehrweise (soll heißen: Lehre) unserer Schulen nicht übereinstimmt".

ex annexo voto haberet, non ipsi baptismo, sed illi alteri sacramento infantium baptizatorum salus attribueretur et attribuenda esset, cum tamen non solum Ecclesia universalis cum sanctis doctoribus, sed etiam Dominus ipse baptismo attribuat vitam spiritus, ut patet Jo 3, 3. 5, ubi . . . statim subdit effectum hujus regenerationis esse vitam spiritus dicens: „Quod natum est ex carne, caro est; quod natum est ex Spiritu, spiritus est". Et confirmatur hoc, quia in idem redit dicere baptismum dare vitam ex voto alterius sacramenti et dicere baptismum non sufficere ad vitam, et hoc, si proprie et formaliter loquimur, ut loqui debemus et Scripturae intelligendae sunt" (Com in III q. 80 a. 12. De Comm. sub. utr. specie q. 1).

Nachtrag

Vorstehende Abhandlung war bereits in den Händen der Redaktion, als in der Linzer Theol.-praktischen Quartalschrift 74 (1921) 525—40 ein Artikel von *Emil Springer S. J.* erschien: „Über das in der Taufe eingeschlossene Votum der Eucharistie", der in diesem Zusammenhang nicht ganz unbesprochen bleiben darf.

Springer schlägt einen anderen Weg ein als *Nicolussi*. Die Frage, „ob in der Taufe notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen ist, hängt davon ab, ob die Kommunion zur dauernden Bewahrung der Gnade notwendig ist oder nicht. Ist sie notwendig, dann muß die Frage bejaht, ist sie nicht notwendig, muß die Frage verneint werden" (S. 525). Die Kommuuion ist nun aber „so notwendig wie das Gebet. Wie es ohne Gebet unmöglich ist, jede Todsünde zu meiden und so dem geistigen Tode zu entgehen, so ist dies auch ohne Kommunion unmöglich". Daraus „ergibt sich der Satz, daß in der Taufe, überhaupt in der Rechtfertigung, notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen sei, einfach aus folgender Erwägung: Wer sich taufen läßt, wer das übernatürliche Leben empfangen will, muß notwendig jede Sünde meiden, also jenes Leben dauernd bewahren wollen. Dann muß er aber auch die dazu notwendigen Mittel wollen, also auch die Kommunion" (526).

Auch dieser Versuch, ein absolut notwendiges Votum der Eucharistie zu konstruieren und damit eine necessitas

medii der Kommunion zu erweisen, ist als verfehlt zu betrachten. Einmal steht derselbe, wie aus den obigen Darlegungen sich ergeben haben dürfte, im Widerspruch mit der Lehre des hl. *Thomas* und verschiebt vollständig den Fragepunkt. Nicht weil die Eucharistie ein Mittel zur Bewahrung der Gnade ist, ist nach dem hl. Thomas in der Taufe ein Votum nach ihr eingeschlossen, sondern weil sie die Ergänzung und Vollendung der in der Taufe grundgelegten Eingliederung in Christus ist. Außerdem wird in der Ansicht *S.s* das Votum der Eucharistie in einen Dispositionsakt verlegt und die eigentümliche Folgerung herbeigeführt, daß in jeder Rechtfertigung auch ein Votum zum Gebete, ein Votum zur Beobachtung der Gebote, ein Votum zum Empfang der Firmung, überhaupt zu allen notwendigen Gnadenmitteln enthalten sei. Der Verfasser selbst findet das „alles ganz richtig", glaubt aber der widerlegenden Kraft dieser Folgerung ausweichen zu können mit der Bemerkung, daß „kein besonderer Grund bestehe, solche vota hervorzuheben [handelt es sich bloß darum?]; schon deshalb nicht, weil es selbstverständlich ist und dann, weil ja jene Gnadenmittel mit der Kommunion ein Ganzes bilden" (S. 530). In Wirklichkeit hat von der Selbstverständlichkeit dieser „vota" (in dem fraglichen Sinn genommen) weder die Theologie noch der sensus fidelium bisher etwas gewußt. Auch bilden sie mit der Kommunion nicht derart ein „Ganzes", daß sie logischer Weise sub uno mit ihr aufgefaßt würden und aufgefaßt werden müßten. *Nicolussi* sagt da ganz mit Recht: „Zwischen Taufe und Eucharistie herrschten dann gar keine besonderen Beziehungen und, was von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie gesagt wurde, könnte man von jedem Gebote Gottes und der Kirche behaupten. Wozu dann bei einer solchen Ansicht noch ein Wort über die besondere Notwendigkeit der Eucharistie verlieren?" (Notwendigkeit 141). Ja man kann hinzufügen: Der Unterschied zwischen necessitas medii und necessitas praecepti wäre überhaupt aufgehoben und alles, was die Theologie als necessitas praecepti erweist, wäre ohne weiteres saltem in voto zu einer necessitas medii geworden. In der theologischen Erörterung ist unbedingt an dem Satze

Billots festzuhalten: „Illud tantum necessitate medii requiritur ad salutem, quod requiritur ut *medium* ad justificationem *primam*, sive necessitas oriatur ex natura rei sive ex positiva Dei institutione" (De sacramentis I thes. 37).

2. Im Widerspruch mit seiner These, daß in der Taufe, Buße und Rechtfertigung nur deshalb ein Votum der Kommunion eingeschlossen sei, weil dieselbe das notwendige Mittel zur dauernden Beharrlichkeit, also Ziel, nicht Mittel der Rechtfertigung sei (S. 527 f), lehrt der Verfasser im zweiten Teil seiner Arbeit, daß die „Eucharistie als Ursakrament die Quelle aller Gnaden" (S. 530) und insbesondere „die alleinige Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes" sei (S. 531). Allerdings ist „die Sache etwas verwickelt" (529) und „nur durch eifriges Studium bringt man es fertig, sich ganz zur Auffassung der ersten Christen emporzuringen" (533). — Darüber ist kurz zu sagen, daß der hl. *Thomas* die Eucharistie nur als Ziel der übrigen Sakramente betrachtet und daß die Wirkungen der letzteren nur insofern von der Eucharistie abgeleitet werden, als die unitas corporis Christi mystici, die in der Eucharistie ihre Vollendung erreicht, die communis ratio aller Sakramente ist. Folglich wird nach ihm beim Empfang eines andern Sakramentes die Wirkung der Eucharistie irgendwie eingeleitet bezw. eine gleichsam naturhafte Hinneigung oder Disposition zur Eucharistie geschaffen. Gewiß enthält die Eucharistie, da Christus in ihr wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist, die „Quelle aller Gnaden". Aber damit ist nicht gesagt, daß der vorübergehende Genuß der Eucharistie in re vel in voto die übrigen Sakramente kausal beeinflusse oder daß diese ihre Wirkungskraft von jener empfingen; das käme auf die Theorie *Nicolussis* hinaus. Man könnte höchstens an das permanente Sakrament oder an den im Sakramente permanent gegenwärtigen Christus denken; aber auch da wäre es unrichtig anzunehmen, daß Christus, *insofern* er in der Eucharistie gegenwärtig ist, auf die übrigen Sakramente einen kausalen Einfluß ausübe. Das ergibt sich, um von andern Gründen hier abzusehen, schon aus einer einfachen Frage: Nach der

Lehre des hl. *Thomas*[1]) ist das Sakrament der Taufe schon bei der Taufe Jesu im Jordan, also lange vor dem letzten Abendmahle und der hl. Eucharistie eingesetzt worden. Wenn nun nach dieser Lehre die Taufe schon vor der Einsetzung der hl. Eucharistie gespendet wurde, in wessen Kraft hat sie dann gewirkt? Etwa in Kraft der noch nicht eingesetzten Eucharistie? Nach der Ansicht des hl. *Thomas* jedenfalls nicht. — Richtig ist nur dies, daß Christus, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, auch in den übrigen Sakramenten wirkt; aber er tut das nicht, *insofern* er in der Eucharistie gegenwärtig ist[2]).

Schön hat der hl. *Thomas* die hl. Eucharistie als „Quelle aller Gnaden" gezeichnet, wenn er in Auslegung der Worte: „Habet in se omnem saporem suavitatis" also schreibt: „Dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, in quantum continet fontem omnis gratiae [sc. Christum], quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. *Vel* dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. *Vel* dicendum secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi [i. e. per quandam accomodationem vel appropriationem], in quantum *perfectio est omnis sacramenti*, habens quasi in capitulo et summa omnia, quae alia sacramenta continent singillatim" (Sent. IV d. 8 q. 1 a. 2,2 ad 4).

3. Einer Korrektur bedarf auch der kurze Abschnitt über die „Geschichte unseres Votums". *Springer* glaubt mit *Nicolussi* einen „gewaltigen Unterschied zwischen der eucharistischen Theologie der Väter und der mancher (!) neueren Theologen verzeichnen" zu müssen (S. 537). Indessen ist von einem Votum der Eucharistie bei den Vätern nirgends die Rede; der Verf. selbst muß seiner Behauptung die Einschränkung beifügen: „Wenn man [bei den Vätern] es auch nicht mit diesen Worten sagte" (535). Aber auch sachlich ist nur soviel richtig, daß einige we-

[1]) S. th. 3 q. 66 a. 2: „Sacramenta *ex sui institutione* habent, quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit *virtutem* producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, *quando Christus est baptizatus*. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum".

[2]) Vgl. *Müller*, De ss. Eucharistia p. 368—71.

nige Väter die Worte: „*Nisi manducaveritis carnem Filii hominis* etc.“, wie dies auch zu anderen Zeiten von kirchlich hochangesehenen Gottesgelehrten (z. B. Cajetan) geschehen ist, in einem weiteren Sinne [= Anteilnahme an Christus, Eingliederung in Christus] genommen und — zum Erweise der Erbsünde — auch auf Kinder ausgedehnt haben[1]). Ich halte mit *Springer* dafür, daß die Verheißungsrede bei Jo 6 sich auf die Eucharistie bezieht, aber ich gebe zu bedenken, daß das Konzil von Trient absichtlich davon Abstand genommen hat, den Sinn derselben eindeutig festzulegen. Bei den Verhandlungen über den Laienkelch, wo die Rede ausgiebig besprochen werden mußte, erkannte die Synode vielmehr an, daß unter den hl. Vätern und Lehrern verschiedene Erklärungen verbreitet waren: „utcunque sermo ille juxta varias sanctorum Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur“[2]).

Es ist also durchaus nicht so klar, wie man nach *Springer* annehmen müßte, daß die Väter die Rede bei Johannes nur auf die Eucharistie gedeutet und daraus die Notwendigkeit eines Votums der Eucharistie für die Kinder abgeleitet hätten. Man vergesse zudem nicht, daß das Wort sacramentum erst im Mittelalter terminus technicus in unserm Sinne geworden ist und daß folglich an Stelle des Ausdrucks „sacramentum corporis Christi“ nicht ohne weiteres das Wort „Eucharistie“ gesetzt werden darf. Es ist vielmehr eine sorgfältige Berücksichtigung des ganzen Zusammenhanges, des Themas und Beweiszieles sowie der anderweitigen Äußerungen der Väter erforderlich, um ihre Worte zuverlässig zu deuten.

Endlich darf die Frage gestellt werden: Wenn die Glaubensüberlieferung über das in der Taufe eingeschlossene Votum der Eucharistie so eindeutig und stetig ist und wenn die Lehre von diesem Votum für die ganze Auffassung des christlichen Lebens von so grundlegender Bedeutung ist, wie kommt es dann, daß die Kirche über diesen wichtigen und notwendigen Punkt der christlichen

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1919, 211–48.

[2]) S. 21 c. 1; *Denzinger* 930; vgl. *Pallavicini* XVII 11.

Lehre uns bis heute noch nicht belehrt hat und daß man es „nur durch eifriges Studium fertig bringt, sich ganz zu dieser Auffassung der ersten Christen emporzuringen“? Oder glaubt der Verfasser wirklich, daß die bloße Empfehlung der Werke des hl. *Thomas* und des *Catechismus Romanus*, die beide überdies noch — und zwar gerade von den Vertretern des Votums — in ganz widersprechender Weise erklärt werden, eine genügende Belehrung über diesen Lehrpunkt sei. Weiter, wie kommt es, daß gerade die Kommuniondekrete *Pius' X*, die den Anstoß zu der eucharistischen Bewegung gegeben und die ganz speziell die Wiederkehr der altchristlichen Kommunionpraxis sich zum Ziele gesetzt haben, von dem Tauf- und Rechtfertigungsvotum der Eucharistie nichts wissen? Ich wiederhole, was ich an anderer Stelle[1]) schon gesagt habe: Die besten Wegweiser bei der Begründung und Empfehlung der häufigen und frühzeitigen Kommunion sind die Dokumente der Kirche, besonders die Dekrete Pius X; alle anders orientierten Bemühungen sind passus extra viam und sind mit ihren „verwickelten“, dem Klerus wie dem Volke gleich fremdartigen Gedankengängen eher geeignet zu schaden als zu nützen.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1920, 537.

Die Reuelehre Alberts des Grossen

Von **Franz Pangerl** S. J. — Innsbruck

Die Geschichte der scholastischen Reuelehre beansprucht ohne Zweifel ein besonderes Interesse. Bekannt ist die entscheidende Bedeutung, die dieser Lehre von protestantischen Dogmenhistorikern in der katholischen Abkehr von der reinen Lehre Jesu beigelegt wird[1]). Auch erscheint die Reuelehre wegen ihres engsten Zusammenhanges mit der Sakramentenlehre und mit der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung als ein Abschnitt der scholastischen Theologie, in dem sich ein hervorragend wichtiges Stück ihrer Entwicklung offenbaren muß.

Wenn hier die Reuelehre Alberts des Großen herausgegriffen wird, so geschieht dies wegen der Bedeutung Alberts für die Geschichte der Theologie. Der große Scholastiker ist bisher in theologischen Fragen auffallend vernachlässigt worden und nicht nur gegen Thomas von Aquin vollständig in den Hintergrund getreten[2]). Man hat

[1]) Vgl. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 565 ff; *Mausbach*, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre. Katholik 77 (1897 I) 48—65, 97—115; *Buchberger*, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Freiburg 1901) 26 ff; *Göttler*, Der hl. Thomas v. Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, 2; *Reg. Schultes*, Reue und Bußsakrament. Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von . . . Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 21 (1907) 278 ff.

[2]) Die Klage des Verfassers der Tabula zum Sentenzenkommentar bei *Pelster*, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, 113, gilt leider heute noch; für

sich zu sehr daran gewöhnt, in ihm nur den Philosophen und Naturhistoriker zu sehen und gelegentlich in seinen theologischen Werken den Mangel an jener straffen systematischen Gliederung festzustellen, welche die Meisterwerke des Aquinaten auszeichnet. Dagegen hat *Grabmann*[1]) nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Albert auch in der Theologie zu den Größten und Einflußreichsten gehört und auch in ihr der Lehrmeister des Engels der Schule war. Was Thomas seinem Lehrer in der heiligen Wissenschaft verdankt, kann genauer erst auf Grund eingehender Spezialuntersuchungen erkannt werden, aber das Urteil dürfen wir getrost jetzt schon wagen, daß Albert nicht nur das gesamte theologische Wissen der Vorzeit seinem großen Schüler übermittelte, sondern ihm auch vielfach in jenen Fragen die Bahn gewiesen hat, in denen der Schüler über den Lehrer hinaus fortgeschritten ist. Wir dürfen uns daher von der Kenntnis der Theologie Alberts manchen wichtigen Beitrag zur Würdigung und zum Verständnis des Aquinaten versprechen[2]).

Von den Werken Alberts kommt hier vor allem der Sentenzenkommentar in Betracht, namentlich in IV. Sent. dist. 14—22 (Op. Omnia ed. *Borgnet* tom. 29, 403—901). Die einschlägigen noch ungedruckten Teile der Summa de creaturis, die *Grabmann* aufgefunden hat, sind mir leider nicht zugänglich. Aus der Summa theologiae, die nicht bis zur Sakramentenlehre gediehen ist, konnten besonders die Ausführungen über die Gnade herangezogen werden. Brauchbare Texte finden sich übrigens auch verstreut in den anderen Schriften Alberts, wie z. B. in den exegetischen; selbst die Sermones sind nicht ohne Interesse, da sie gerne das Thema von der Buße aufgreifen und so mehr oder weniger klar die sittlichen Forderungen erkennen lassen, die ein Bußprediger jener Zeit an

---

die vorliegende Arbeit kommen aus der theologischen Literatur fast nur in Betracht: *Schmoll*, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 130—135 und *Lauer*, Die Moraltheologie Alberts des Großen. Freiburg 1911.

[1]) *Grabmann*, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen (Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland, 13. Heft) Leipzig 1919, 1—3; 79—87.

[2]) Vgl. *Grabmann* 2; *Ehrle*, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, Freiburg 1918, 23.

den reuigen Sünder stellte. Was die wichtige Frage angeht, ob Albert im Laufe der Zeit seine Anschauungen über die Reue und ihr Verhältnis zum Sakrament geändert und fortentwickelt und „ob Thomas mit seiner Summa theologica auf Albert eingewirkt hat“[1]), so ist in den vorliegenden gedruckten Texten, die ausdrücklich darüber handeln, eine wesentliche Änderung nicht erkennbar. Nach dem, was *Pelster* über das chronologische Verhältnis der Summa de creaturis zum Sentenzenkommentar festgestellt hat, ist an eine solche Verschiedenheit der Auffassung in den beiden Werken nicht zu denken[2]). Für die Abfassungszeit der theologischen Summe (nach 1270) läßt sich ein ganz sicheres Urteil nicht gewinnen; aber gewisse Lehrpunkte über die Gnade, die in dieser Summe beibehalten sind und die bestimmend auf die Reue- und Sakramentenlehre einwirken, legen eine Änderung in der Auffassung Alberts über Reue und Sakrament zum mindesten nicht nahe. Eine Rückwirkung der fortgeschrittenen Anschauungen des hl. Thomas auf seinen Lehrer läßt daher in diesem Stücke zunächst nicht dartun[3]).

Bei Benützung der genannten Werke sind natürlich die Regeln der historischen Methodenlehre, namentlich die einer richtigen Interpretation, sorgfältigst zu beachten; ein Hinweis

[1]) Diese interessante Frage stellt *Pelster* 170.

[2]) Nach *Pelsters* sorgfältigen und gediegenen Beweisführungen kann als gesichert gelten, daß die Summa de creaturis und der Sentenzenkommentar in engster Verbindung von Albert während eines Pariser Aufenthaltes (1245—48) geschrieben wurden und zwar so, daß der Summe die Priorität zukommt, die Sentenzenerklärung aber erst 1249 in Köln vollendet wurde. — Die Angaben, die *Grabmann* 58—62 über die ungedruckte „quarta pars“ der Summa de creaturis macht, ermöglichen einen interessanten Vergleich mit dem Sentenzenkommentar; darnach erscheint der letztere wohl ausführlicher, aber im systematischen Aufbau durch den Anschluß an den Magister schwächer. Übrigens darf die Systemlosigkeit des Sentenzenkommentars nicht übertrieben werden; in manchen Punkten hat offensichtlich die Summe nachgewirkt; man vergleiche z. B. die Fragen über die Justificatio u. sanatio mentis in beiden Werken. Unter diesen Verhältnissen glaubte ich zur Not auch ohne Einsichtnahme in die Hss. der Summa de creaturis die vorliegende Arbeit wagen zu können.

[3]) Es würde sich hier namentlich um zwei wichtige Gedanken handeln: um die richtige von Thomas, wenigstens in der Summe, vertretene Auffassung des Bußsakramentes und der absolutio des Priesters und um die Einführung des Begriffes der aktuellen Gnade.

hierauf möchte überflüssig erscheinen, aber es ist schon so oft und gründlich dagegen gefehlt worden, daß man es dem Schreiber zugute halten mag, wenn er durch ausdrückliche Betonung dieser wissenschaftlichen Grundforderung sich selbst vor Fehlern sicher stellen will. Das Bewußtsein der Kontinuität in der scholastischen Wissenschaft, der wir uns mit Recht rühmen, vermag in der Tat den Blick für den Bedeutungswechsel der Wörter in etwa zu trüben. Es kann bewirken, daß man bei einer Reihe von Thesen und Formeln, die sich als Erbstücke der Vorzeit noch heute in jeder katholischen Dogmatik finden, die völlige Änderung des Sinnes und Zusammenhanges schwerer gewahr wird[1]). Von größter Bedeutung ist es, daß die Reuelehre Alberts aus dem ganzen theologischen System heraus verstanden werde, aus jenen Grundanschauungen, aus denen sie in ihrer Eigenart erflossen ist. Hier scheint uns vor allem die Gnadenlehre[2]) jener Punkt zu sein, über den der Weg zur Erforschung der Sakramenten- und im besonderen der Reuelehre führen muß. Beachtenswert ist auch die Eigenart Alberts, sich mit schwierigen theologischen Problemen auseinanderzusetzen. Albert ist ohne Zweifel Aristoteliker, aber in seinen theologischen Schriften, einschließlich der theologischen Summe, zeigt sich bei ihm noch eine sehr greifbare Nachwirkung augustinischer Anschauungen; eine Ausgleichung beider Richtungen ist nicht in allweg gelungen[3]). Wollte man hierin lediglich ein Zeichen erblicken, daß Albert den Philosophen noch nicht ganz erfaßt und durchgedacht habe, so würde man dem großen Scholastiker kaum ganz gerecht werden. Es muß daneben in Anschlag gebracht werden, daß sich Albert, wie recht viele Stellen seiner Werke zeigen, durch eine wohltuende, überaus große Pietät und Ehrfurcht gegen die Tradition und die dicta sanctorum auszeichnet und sich nur schwer dazu entschließen kann, von ihnen abzugehen. Damit verbindet sich bei Albert jene Großzügigkeit und Bescheidenheit, die die Meinung des Gegners achtet und nicht jede theologische oder eigene Auffassung für unfehlbar hält und die sich nicht scheut, mitunter eigene Behauptungen zu korrigieren.

[1]) Man vergleiche folgende Fragen oder Formeln: „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" — „attritio fit contritio" — Kann der Mensch ohne die Gnade Gott über alles lieben? — Ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der sakramentalen und der extrasakramentalen Gnade? etc. Im folgenden wird auf den Sinn solcher Fragen bei Albert im Gegensatz zur heutigen Auffassung hingewiesen werden.

[2]) Darauf hat schon *Göttler* 2 Anm. 2 aufmerksam gemacht

[3]) Vgl. *Schneider*, Die Psychologie Alberts des Großen, 1903, 1 ff.

Über die Reuelehre Alberts finden sich bereits mehrere, meist summarische und gelegentliche Äußerungen in ganz verschiedenem Sinne: manche Gelehrte, wie *A. Vacant*[1]), *A. Beugnet*[2]) rechnen Albert zu den Kontritionalisten; unter der contritio, die er zur Rechtfertigung verlangt, hätten wir einen durch die vollkommene Liebe zu Gott motivierten Reueakt zu verstehen. In gleichem Sinne wird Albert von anderen in das allgemeine Urteil einbegriffen, daß die älteren Scholastiker die vollkommene Liebesreue „als einzige oder wenigstens vorzügliche und primäre Ursache der Sündentilgung betrachteten"[3]). *Harnack*[4]) schreibt Albert („unter den älteren" Theologen) die Ansicht zu, die er bei *Duns Scotus* zu finden glaubt, daß das Sakrament rechtfertige „bei bloßer Abwesenheit einer unfrommen Gesinnung, ohne positive Disposition". Darnach würde also Albert zur Rechtfertigung neben dem Sakrament nicht einmal eine Attritio, eine Furchtreue fordern: er wäre als erster für jene bedenkliche Entwicklung verantwortlich, die (nach *Harnacks* Auffassung) im Konzil von Trient und in der Lehre der heutigen Theologen zwar etwas verbessert, aber ihres unsittlichen Charakters keineswegs ganz entkleidet ist und die das opus operatum im Interesse des hierarchisch-sakramentalen Gedankens auf Kosten des sittlichen Ernstes gesteigert hat. Von anderen Gelehrten ist demgegenüber betont worden, daß Albert mit den übrigen Theologen seiner Zeit attritio und contritio überhaupt nicht nach einem Reuemotiv unterscheidet, wie es heute üblich ist, sondern nach der Informierung durch die (heiligmachende) Gnade, die mit der contritio verbunden ist, der attritio dagegen fehlt. Über die sittlichen Forderungen, die in der contritio ent-

[1]) Im Dictionaire de Théologie catholique ed. *Vacant-Mangenot* t. 1. Paris 1903, v. „Absolution" col. 175 f.

[2]) Ebendort col. 2257 v. „Attrition".

[3]) Siehe bei *Buchberger* 26 f u. *Göttler* 37 f.

[4]) Dogmengeschichte III[4] 565 f. Wie diese Auffassung zusammenstimmt mit der Behauptung in derselben Dogmengeschichte III 585 „Thomas zeigt zuerst, daß die Buße ein Sakrament sei", ist schwer ersichtlich.

halten sein müssen, und über die naheliegende Frage, ob diese Forderungen mit der Motivierung des Reueaktes zusammenhängen, äußern sich diese Auktoren nicht ganz klar und einhellig[1]). Die Auffassung Alberts über das Verhältnis der Reue zum Sakrament ist bereits als ein wichtiger Schritt zur Lehre des hl. Thomas hin gewürdigt und klar dahin bestimmt worden, daß nach ihm die formierte Reue sündentilgende Kraft nur habe, wenn und inwiefern sich mit ihr das votum sacramenti oder confessionis verbindet, und daß durch dieses Votum die Schlüsselgewalt auch auf die Vergebung der Sünden Einfluß übe[2]). Diese Verschiedenheit und Unsicherheit der Meinungen über die Lehre Alberts ist übrigens begreiflich. Wenn man seine Werke selbst zur Hand nimmt, ist man zunächst verwirrt und enttäuscht[3]). Die etwas breiten Ausführungen mit den zahlreichen, fleißig zusammengetragenen Einwürfen, die kaum immer bloße Schulübungen sind, sondern ein Stück Theologiegeschichte darstellen, ergeben ein unklares, schwankendes, ja scheinbar widersprechendes Bild, in dem noch obendrein die uns vor allem interessierenden Fragen nicht mit der wünschenswerten Klarheit heraustreten. Bei genauerem Zusehen und namentlich durch ein Zurückgehen auf die Gnadenlehre läßt sich aber doch ein befriedigendes Resultat erzielen. Allerdings jene Unklarheit bleibt ihm anhaften, die in den damals noch unentwickelten Anschauungen über die Gnade selbst liegt.

Der folgenden Untersuchung soll die Reuelehre, wie sie heute von den katholischen Dogmatikern vertreten wird, in den wesentlichsten Umrissen vorausgeschickt werden. Es wird so der Unterschied dieser Doktrin von der Alberts klarer heraustreten und ein Urteil ermöglicht werden, in welcher Richtung eigentlich eine Entwicklung stattgefunden hat.

Die heutige katholische Dogmatik verlangt zur Rechtfertigung des (erwachsenen) Sünders, deren Formalprinzip die heiligmachende Gnade ist, als notwendig den Glauben, die aktuelle

[1]) Vgl. *Buchberger* 28 f; *Göttler* 37 f; *Schmoll* 132; *Lauer* 312 ff.

[2]) So namentlich *Schmoll* 130—135.

[3]) Diese Schwierigkeit hat auch *Lauer* S. V empfunden.

Gnade, aus beiden hervorgehend eine wahre Bußgesinnung und endlich das Sakrament (der Taufe bezw.) der Buße. Eine solche wahre Bußgesinnung ist nur dann vorhanden, wenn der Sünder alle begangenen schweren Sünden, auch die bloß inneren, verabscheut oder bereut und wenn die Anhänglichkeit an die Sünde, der Wille zu sündigen, vollständig ausgeschlossen wird. In dieser Bußgesinnung ist für den Katholiken natürlich das Votum oder die Bereitschaft zum Empfang des Sakramentes und auch jene effektive Liebe eingeschlossen, die in dem Vorsatz liegt, fernerhin kein irdisches Gut Gott dem Herrn vorzuziehen. Diese Gesinnung, die selbstredend nicht ein rein negatives Verhalten, sondern eine positive Leistung darstellt, ist nun psychologisch gesprochen möglich auf Grund der verschiedensten Reuemotive. Ist der Beweggrund des Reueaktes die übernatürliche, vollkommene Liebe zu Gott, so heißt er Contritio. „Contritio caritate perfecta" oder „vollkommene Reue"; geht er nicht aus dieser Liebe hervor, sondern aus anderen dem Glauben entnommenen Motiven, wie Hoffnung, Furcht u. s. w., so heißt er Attritio, „unvollkommene" Reue. Beide Reueakte, Attritio und Contritio sind verstanden im Sinne einer wahren Bußgesinnung. Irgend eine reuige Regung des Sünders etwa aus rein natürlichen Beweggründen oder eine Reue, bei der die innere Anhänglichkeit an die Sünde nicht überwunden ist, wird, weil für die Rechtfertigung belanglos, nicht als attritio bezeichnet. Bei der Attritio ergibt sich im besonderen die Frage, ob der Beweggrund der bloßen Furcht vor der ewigen Höllenstrafe geeignet sei, eine wahre Bußgesinnung zu begründen. Es gibt ohne Zweifel eine Straffurcht, die den Willen innerlich nicht von der Sünde losreißt und daher eine wahre Reue nicht erzeugen kann (timor serviliter servilis); sie kommt für die Rechtfertigung nicht in Betracht; es gibt aber auch eine Furcht (timor simpliciter servilis), die sittlich gut und geeignet ist, die innere Anhänglichkeit an die Sünde zu überwinden und diese kann daher eine Attritio motivieren. Attritio und contritio ergeben im Menschen als übernatürliche Heilsakte eine positive Disposition für die Eingießung der heiligmachenden Gnade, jedoch nicht in gleicher Weise. Bei der Attritio tritt die Rechtfertigung oder Eingießung der Gnade erst ein in kraft des in Wirklichkeit, (in re, nicht bloß in voto) empfangenen Sakramentes, die contritio dagegen nimmt Teil an dem ihrem Motiv, der vollkommenen Gottesliebe, eigenen Privileg und dem contritus wird alsbald vor jedem Sakrament die Gnade eingegossen, allerdings nicht ohne das votum sacramenti. Das Sakrament erteilt in diesem Falle nicht die gratia prima, sondern bewirkt ex opere operato deren

Vermehrung. Während eine wahre Bußgesinnung bei der Taufe Erwachsener für die Wirkung ex opere operato nur vorbereitende notwendige Bedingung ist, ist sie beim Bußsakrament zugleich auch als materia sacramenti ein wesentlicher Bestandteil des sakramentalen Zeichens oder des opus operatum selbst.

Wie hat nun Albert die Reue und ihre Stellung zur Rechtfertigung und zum Sakrament aufgefaßt?

1. Unzweifelhaft ist, daß nach der Lehre Alberts zur Rechtfertigung des erwachsenen Sünders neben dem Sakrament (in re oder wenigstens in voto) und neben der Gnade auch eine positive Disposition durch den Glauben und eine aus dem Glauben stammende Bußgesinnung oder Reue (poenitentia, contritio) unbedingt erfordert[1]) ist. Die Vorstellung, daß ein Sünder „bei bloßer Abwesenheit einer unfrommen Gesinnung" durch das Sakrament gerechtfertigt werden könne, ist Albert absolut fremd.

Obwohl alles Folgende als Beleg dafür dienen wird, sollen doch wegen der gegenteiligen Behauptung *Harnacks*[2]) einige Ge-

[1]) Über die Notwendigkeit des Sakramentes vgl. z. B. d. 1 a. 1 Sol.; über die des Glaubens III d. 25 a. 2 Sol. u. ad 6. Albert faßt die Notwendigkeit der Gnade, des Bußsakramentes und der Bußgesinnung kurz zusammen bei Beantwortung der Frage: Utrum poenitentia sit in uno genere vel in pluribus (IV d. 14 a. 5): zur vollen Austreibung der Sünde gehören alle drei Elemente; alle drei werden auch mit dem Worte Poenitentia bezeichnet auf Grund einer Analogie, die in ihrem notwendigen Zusammenwirken gegen die Sünde begründet ist.

[2]) *Harnack*, Dogmengeschichte III 564 f, führt aus, daß die ältern Theologen zum heilsamen Sakramentenempfang „einen bonus motus interior, d. h. eine wirklich fromme Gesinnung in Sehnsucht nach der Gnade, Reue und Glauben" verlangt hätten; „der obex ist also hier das Fehlen solch' einer positiven guten Gesinnung". „Allein die späteren Theologen (von älteren Albertus) verlangten nur die Abwesenheit einer unfrommen Gesinnung; als obex gilt hier lediglich das Vorhandensein eines modus contrarius malus, d. h. die Verachtung des Sakraments, der positive Unglaube oder eine unvergebene Todsünde". Diese Ausführungen sind unklar. Zuächst verabsäumt es *Harnack*, auf den hier so wesentlichen Unterschied zwischen den sog. Sakramenten der Lebendigen und der Toten hinzuweisen. So-

danken vorausgenommen werden. In IV. Sent. dist. 14 art. 17 wird das vom Magister aus Ambrosius angeführte Wort: „Haec vera poenitentia est cessare a peccato" geprüft. Albert will, wie gewöhnlich, das Wort eines Heiligen, auch wenn es Schwierigkeiten macht, nicht als unrichtig zurückweisen und gibt ihm folgende Deutung: das cessare a peccato ist nicht rein negativ, sondern besagt eine positive Bußleistung. Es ist ein Gebot des Herrn: Tuet Buße (Mt 3,2; Mc 1,16). Wer also nicht Buße tut, hört nicht auf zu sündigen, da er ein Gebot Gottes übertritt. Ferner, cessare a peccato beschließt in sich zwei Akte, velle non peccasse und velle non peccare; das sind aber die inneren (positiven) Akte der Pönitenz. — Sehr oft kommt Albert auf den Rechtfertigungsprozeß zu sprechen. In Übereinstimmung mit allen Theologen — dicitur ab omnibus — verlangt er stets als Dispositionen im Subjekt einen „motus liberi arbitrii in peccatum" und einen „motus liberi arbitrii in Deum". Des Näheren werden dann diese Motus bestimmt als contritio, motus fidei, amoris, timoris casti, als Sehnsucht nach der Gnade. Begründet wird diese Forderung mit dem Ausspruche Augustins: „Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te"[1]). Dieselben Ideen kehren in der Obexlehre Alberts wieder. Über den obex gratiae, die Fictio handelt Albert ausführlich bei der Taufe[2]). Nach Augustin sei als fictus zu betrachten non credens, contemnens, indevotus; indevotus ist der Mensch, wenn er im Zustand der schweren Sünde lebt und die Anhänglichkeit an sie in sich trägt. Diese Fictio nun hindert die Eingießung der Gnade. Zwar hat das Sakrament die Kraft, die

dann entgeht ihm, daß nach der Lehre aller katholischen Theologen, der älteren wie der späteren, gewisse positive Äußerungen einer frommen Gesinnung geboten sind, wie z. B. der Glaube, und daß somit in dem Ausdruck „eine unvergebene Todsünde sei ein Obex" auch das Fehlen einer positiven guten Gesinnung eingeschlossen ist. Endlich kommt es darauf an, wie der Obex, mag er auch im negativen Sinne definiert werden, beseitigt werden muß. Wenn jemand mit einer schweren Sünde behaftet ist, wie wird dieser obex entfernt? Durch das bloße Aufhören zu sündigen? Durch den bloßen Willen zum Sakrament ohne innere Umkehr oder durch eine positive Reue, wie sie nach Albert zum opus operatum des Bußsakramentes selbst gehört? Solche Fragen sollten doch wenigstens angedeutet werden, bevor gegen einen Theologen wie Albert ein so schwerwiegender Vorwurf erhoben wird.

[1]) Vgl. IV d. 17 a. 10 Sol. 1 q. ad 3,3 q ad 3.

[2]) IV d. 4 a. 2—4.

schwere Sünde nachzulassen, aber nur, wenn der Wille nicht widerstrebt und nicht etwas will, was mit der Sakramentsgnade unvereinbar ist. Wie wird nun diese fictio beseitigt? Keineswegs durch ein rein negatives Verhalten sondern durch positive Akte, die ihr entgegengesetzt sind. Albert fordert vor allem die Poenitenz im allgemeinen vor der Taufe[1]; beim Bußsakrament werden besonders die Vorsätze, zu beichten und keine Sünde zu begehen, als notwendig zur remotio fictionis angegeben. Außerdem bezeichnet Albert die oben genannten motus liberi arbitrii bei der Rechtfertigung als erforderlich zur Beseitigung des obex[2]). Diese positiven Akte erscheinen bei Albert das einemal als Dispositio zur Gnade, an anderen Stellen wird sehr stark ihr negativer Charakter betont, soweit es sich um die Verursachung der Rechtfertigung handelt. — Bisweilen findet sich allerdings eine Ausdrucksweise, wie: „Baptismus non requirit actum liberi arbitrii, quia aliter non daretur parvulis"[3]). Über den Sinn solcher Texte, die nur über die Taufe im Gegensatz zum Bußsakrament handeln, läßt Albert nicht den geringsten Zweifel. Notwendig ist nach ihm für den erwachsenen Sünder die Buße sowohl als Vorbereitung für die Taufe als auch zur Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden. Aber es ist ein beachtenswerter Unterschied zwischen beiden Bußleistungen. Die Buße vor der Taufe ist, wie schon die Väter betonten, leichter: sie verlangt nicht den planctus exterior d. h. die Beicht und die äußere Genugtuung per claves. Sie ist ferner vor der Taufe lediglich Vorbereitung, Beseitigung der fictio und gehört nicht zum Wesen des Sakramentes, das daher auch den Kindern ohne Bußleistung gespendet werden kann. Die Reue nach der Taufe aber gehört zum signum sacramentale und deshalb ist ohne sie das Sakrament überhaupt nicht gegeben. Und in diesem Sinne wird gesagt, daß die Taufe im Gegensatz zur Buße per se ihrem sacramentalen Wesen nach keinen motus liberi arbitrii verlangt[4]).

[1]) IV d. 2 a. 4 ad 3: in gleicher Weise wird fides und spes verlangt IV d. 2 a. 7 ad 3.

[2]) I S. th. XVI q. 104 m. 3 ad q. ad 1.

[3]) IV d. 7 a. 4 q. 1 ad 1.

[4]) Albert spricht hierüber sehr oft; vgl. III d. 19 a. 7 Sol.; IV d. 2 a. 4 ad 3: IV d. 14 a. 1 ad 2; IV d. 16 a. 47 Sol.; IV d. 16 a. 48: An poenitentia sit ante baptisum? IV d. 17 a. 25 ad 2 Sol. hier heißt es kurz und klar: Et baptismus licet exigat in adultis poenitentiam et confessionem (diese nur zur eventuellen Feststellung der Würdigkeit) tamen haec non exigit, nisi ut removeat obicem Spiritui sancto. IV d. 4 a. 6 ad 3 etc.

Wenn auch Albert die Notwendigkeit einer Bußgesinnung manchmal von dem Gebote Gottes „Tuet Buße" herleitet[1]), so ist sie ihm andererseits auch naturnotwendig und so selbstverständlich, daß er sie zu den Dingen rechnet, die uns von der Natur vorgeschrieben werden — „est de dictatis naturae" — während das Sakrament einer Einsetzung bedarf[2]).

2. Ebenso unzweifelhaft lassen sich einige Eigenschaften feststellen, die Albert auf das bestimmteste von der für die Rechtfertigung wirksamen Buße fordert[3]):

Unter Buße oder Bußgesinnung versteht Albert die Summe gewisser seelischer Vorgänge, deren Objekt die vom Reuigen selbst begangenen schweren Sünden sind, wie er sich ausdrückt „peccatum perpetratum in quantum perpetratum est". Den Einwurf, daß dieses Objekt ja gar nicht mehr existiere, löst er mit dem Hinweis, die Sünde sei zwar der Tat nach vorüber, bleibe aber durch ihre Folgen im Sünder als Übel bestehen, namentlich durch den reatus culpae und poenae[4]). Wenn oben S. 68 der Inhalt der Bußgesinnung angegeben wurde als velle non peccare und velle non peccasse, so löst Albert an anderen Stellen den seelischen Bußprozeß weiterhin in folgende vier Seelentätigkeiten auf: die Verabscheuung der Sünde (detestatio peccati, revocatio a malo), dann den

[1]) Vgl. IV d. 14 a. 17 Sol.; d. 16 a. 20 ad q.

[2]) IV d. 22 a. 10 Sol.; d. 16 a. 13; d. 2 a. 3 ad q. 1.

[3]) Im folgenden beschränke ich mich auf die Buße nach der Taufe.

[4]) Vgl. IV d. 14 a. 4 Sol. ad 4—5. — Neben dem reatus unterscheidet Albert noch andere Folgen der Sünde und stellt gerne die verschiedenen Erfordernisse zur Rechtfertigung diesen Folgen gegenüber, um zu zeigen, wie Gnade, Reue, Sakrament zur Austilgung der Sünde und ihrer Wirkungen notwendig sind und zusammenwirken. So heißt es IV d. 14 a. 5 Sol.: Gegen die Sündenschuld sei die gratia, gegen die aus dem sündhaften Werke im Subjekt bleibende Sündhaftigkeit die virtus poenitentiae, gegen die von der Sünde verursachte Seelenwunde als Medizin das Sakrament; insoferne die Sünde „in opere delectabili" ist, wird ihr entgegengesetzt der Reueakt als „plangere et dolere", insoferne sie „ex libidine" stammt, ist gegen sie die „passio, quae est tristitia" . . . Vgl. II d. 36 a. 2 Sol.; III d. 19 a. 3 Sol.; IV d. 18 a. 8 Sol. u. s. w.

Reueschmerz (dolor de peccato); diese Akte machen das Wesen der Buße aus. Ihnen müssen, damit ihre Wirksamkeit nicht durch ein Hindernis vereitelt werde (ne sit fictus ipse poenitens), zwei Vorsätze „koexistieren": der Vorsatz zu beichten und die auferlegte Genugtuung zu leisten (propositum emendationis per confessionem et satisfactionem) und der Vorsatz, in Zukunft keine schwere Sünde mehr zu begehen (propositum ultra non committendi[1]). Das Wort „koexistieren" darf nicht zur Annahme verleiten, als dächte Albert an ein bloßes Nebeneinander der genannten Akte: die beiden proposita wachsen vielmehr notwendig aus dem Abscheu vor der Sünde heraus und bezeugen, wenn sie ernst sind, den Ernst und die Tiefe des Reueaktes. Das Verhältnis zwischen der detestatio peccati und dem dolor faßt Albert in folgender Weise auf: die detestatio ist ein freier Willensakt, zu dem die Tugend der Poenitenz bewegt; sie bewirkt mit psychologischer Notwendigkeit in der Seele des Reuigen eine passio, den dolor, sie ist, wie Albert sich ausdrückt, ein „actus factivus doloris" und dieser Schmerz ist, weil durch den freien Willensakt bewirkt, auch indirekt frei bezw. verdienstlich. Dieser Scheidung der detestatio und des dolor legt Albert eine besondere Wichtigkeit bei schon durch die Bemerkung, daß der dolor, wenn man von der poenitentia als Tugend rede, nicht zur formellen Wesenheit des Tugendaktes gehöre, sondern seine Wirkung sei; fasse man hingegen die poenitentia als Sakrament, so stehe nichts im Wege, daß eine passio zur Wesenheit der Reue gerechnet werde; in diesem Sinne sei dann die Reue „passio voluntarie suscepta vel facta pro peccato"[2].

Leider ist in der Darstellung Alberts manches unklar und widerspruchsvoll. Der mehrfach vorkommende Ausdruck „passio" deutet schon darauf hin, daß man zunächst an einen sinnlichen Schmerz zu denken hat. Noch schärfer tritt das heraus bei der

[1]) IV d. 14 a. 8 ad q.; IV d. 14 a. 12 Sol.; IV d. 14 a. 14 Sol.; IV d. 16 a. 20 ad q. Ob Albert immer ein propositum (ultra non committendi) explicitum verlangt, kann ich nicht feststellen.

[2]) IV d. 16 a. 6—7: vgl. d. 17 a. 6 ad 6.

Frage, ob Schmerz und Freude über den Schmerz zugleich in der Seele sein können. Die Frage wird bejaht und unter anderem zur Lösung der Schwierigkeit aus der Gegensätzlichkeit der Akte gesagt, der Schmerz sei in der sinnlichen, die Freude in der höheren Seele[1]; diese Beweisführung scheint einen dolor in der höheren Seele überhaupt auszuschließen. Damit stimmt es zusammen, wenn als Sitz des (eingegossenen) Habitus der Bußtugend der Irascibilis bezeichnet wird, auch aus dem Grunde „quod poenitentia est indignatio sui pro peccato perpetrato"[2]. Im weiteren Verlauf der Sentenzenerklärung — so viel ich sehen kann von der 16. Dist. an — spricht Albert anders[3]. Auf die Frage, in welchem Teil der Seele die contritio, der eigentlichste Akt der Bußtugend sei, antwortet er, sie sei vornehmlich im Willen „licet quidam (!) quandoque dixerunt quod sit in irascibili, quia indignatur sibi: irascibilis enim non est indignari sibi . . . die detestatio sei Sache des Willens (der voluntas dissentiens a peccato). Einige Zeilen vorher heißt es, die contritio als passio könnte in jeder Seelenkraft sein, in der eine Sünde sein kann[4]. Dementsprechend redet Albert nun öfter von einem Schmerz im Willen, einem dolor rationalis neben dem sensibilis[5]. Das Wort Poenitentia oder auch contritio bezeichnet zunächst und ursprünglich als Verbalnomen die passio, dann den Akt des Abscheus und schließlich auch den Habitus, aus dem diese Tätigkeiten stammen. Die Vieldeutigkeit des Wortes Poenitentia wird noch erhöht, da es sowohl für die Tugend, wie für das Sakrament und die Gnade verwendet wird.

Die Gliederung der Bußgesinnung nach den genannten vier Elementen wird bei Albert zu einer ständigen Formel

[1]) IV d. 14 a. 26 (letzte Lösung).

[2]) IV d. 14 a. 8 Sol.

[3]) Gerade hier wäre ein Vergleich mit dem 4. Teile der Summa de creaturis lehrreich. Die Fragen über den Sitz der Bußtugend und ihrer Akte, die im Sentenzenkommentar bei der Abhandlung über die Contritio ein zweitesmal aufgenommen wird, ist in der Summe, soviel sich aus *Grabmanns* Angaben erkennen läßt, nur einmal bei der Bußtugend im allgemninen behandelt.

[4]) IV d. 16 a. 9.

[5]) IV d. 16 a. q ad q. 1; d. 16 a. 7 ad 4; d. 16 a. 31 ad 2—3. Man könnte bisweilen versucht sein, die detestatio und den dolor rationalis für ein und denselben Akt zu halten, so daß der „dissensus a peccato" zugleich Abscheu und Schmerz wäre; vg. IV d. 16 a. q. ad 2—3. Sicher läßt sich aber seine Identität nicht beweisen.

von entscheidender ethischer Bedeutung. Er betrachtet das Vorhandensein dieser vier Akte als den psychologischen Ausdruck der vollen inneren Ablösung des Willens von der Sünde. Die beschriebene Bußgesinnung heißt daher auch im Anschluß an die Terminologie des Magisters die wahre Buße[1]) oder vollkommene Reue[2]). Dieser Ausdruck wird nur selten gebraucht und darf in keinem Falle mit der heute üblichen Benennung einer vollkommenen Liebesreue verwechselt werden.

Weitere Äußerungen Alberts über die Eigenschaften einer wirksamen Buße, wie sie zahlreich durch Texte des Lombarden veranlaßt sind, ergeben nichts wesentlich Neues mehr, sondern bringen nur nähere Erklärungen bezw. psychologische Kennzeichen einer „vollkommenen" Reue. Daß die Buße aus dem Glauben und der Gnade stammen muß, um wirksam zu sein, wird wiederholt eingeschärft[3]). Wenig Bedeutung haben die Auseinandersetzungen, wie Reueschmerz und Freude über ihn zugleich in der Seele sein könne gemäß der Forderung des Magisters „Poenitens semper doleat et de dolore gaudeat"[4]) oder daß nur ein durch die Hoffnung auf Vergebung gemäßigter Schmerz als wahre Buße zu gelten habe, eine übermäßige Trauer aber über die Sünde zur Verzweiflung führe[5]). Vom Vorsatz, die Sünde zu meiden, verlangt Albert ausdrücklich, daß er sich auf die innere Lostrennung des Willens von der Sünde beziehe und ihn nicht bloß vom äußeren Werke

[1]) IV d. 15 a. 39; der Magister schreibt: „Illa enim vera est poenitentia, quae peccatum abolet, quod illa sola facit, quae scelus corrigit. Illa vero scelus corrigit, quae odium commissi criminis et committendi cum desiderio satisfaciendi affert".

[2]) IV d. 14 a. 27 Sol. Albert unterscheidet eine Vollkommenheit der Buße „secundum esse" und „secundum bene esse"; secundum esse ist sie vollkommen, wenn sie vier Akte umfaßt: „revocatio a malo, dolor de commisso, propositum non committendi, diligentia satisfaciendi"; secundum bene esse aber ist sie vollkommen, wenn sie bis zum Tode dauert. — Vgl. d. 14 a. 10 ad q. 2; d. 15 a. 40; d. 17 a. 34 Sol.

[3]) IV d. 17 a. 10. [4]) IV d. 14 a. 26.

[5]) I S. th. VII q. 28 m. 3 ad q. 2.

zurückhalte[1]). Reue und Vorsatz müssen sich auf alle schweren Sünden ausdehnen, da Gott Verzeihung für eine Sünde gar nicht gewähren kann, wenn der Wille an einer anderen festhält[2]). Eingeschlossen in den Vorsätzen muß sein die Bereitschaft zur Restitution[3]) und zur Unterwerfung unter das priesterliche Urteil, „soweit es den Kanones entspricht“[4]). Ausführlich handelt Albert über die erforderliche Intensität der Reue[5]).

Der Magister verlangt nicht nur die Reue über alle Sünden, sondern scheint auch den Sünder zu verpflichten, durch ein möglichst eingehendes Überdenken seiner Schuld, ihrer Schwere und ihrer häßlichen Umstände die Reue zu kräftigen. Albert bemerkt dazu, die Reue müsse allerdings mannhaft stark (virilis) sein und man könne, wenn die Sünden das erstemal vergeben werden sollen, wohl fordern, daß der Reuige seine Schuld genauer erwäge, von den Umständen aber nur die, welche die Art der Sünde ändern. Es sei nach Is 38,13 gut, den Blick stets auf die eigene Schuld gerichtet zu halten; das müsse aber unterbleiben, wenn dieser Blick zur Mutlosigkeit und Verzweiflung oder zu neuen Versuchungen Anlaß gebe[6]). Auch darin scheint er dem Magister recht zu geben, daß die Reue sich in Tränen äußern müsse oder besser, falls sie tief genug ist, sich äußern werde. Diese Tränen können aber „per accidens“ verhindert werden, wie etwa durch die nicht leicht dazu geneigte Konstitution kräftiger Männer oder auch durch die Heftigkeit des Schmerzes, die eine die Feuchtigkeit des Gehirnes austrocknende Wärme erzeugt und die Tränen hindert, wie wir ja auch sehen, daß es bei trockener Luft nicht regnet[7]).

Mit besonderem Ernste behandelt Albert die Frage über die Größe der Reue „inbezug auf den Willen, weiterhin nicht mehr zu sündigen“. „Man muß hier mit Vorsicht sprechen, damit die Wahrheit unangetastet bleibe.

---

[1]) Vgl. was unten (S. 76 f) über die Furchtlehre Alberts gesagt wird.

[2]) IV d. 15 a. 1. „An de uno peccato potest agi poenitentia alio peccato in delectatione retento?“; d. 15 a. 33 „An Deus potest sanare de uno peccato et non de alio?“; d. 15 a. 35 „Utrum a Deo possit dimidia sperari venia?“

[3]) IV d. 15 a. 45 Sol. „ne sit fictus poenitens“.

[4]) IV d. 16 a. 28 Sol.

[5]) Bes. IV d. 16 a. 29—35.

[6]) IV d. 16 a. 25 Sol. u. ad obj.

[7]) IV d. 15 a. 36 Sol.

dem Sünder aber nicht ein Netz der Verzweiflung umgeworfen werde". Es sei unleugbare katholische Lehre und Glaubenswahrheit, daß der Mensch bereit sein müsse, alle irdischen Güter Gott dem Herrn nachzusetzen und lieber das eigene Leben durch einen schimpflichen und schmerzvollen Tod zu verlieren, als eine schwere Sünde zu begehen. Hat jemand diese Gesinnung nicht, so kann er die Nachlassung der Sünden nicht erlangen. Für die pastorelle Behandlung der Poenitenten gibt Albert den Rat, vorerst nicht ein ausdrückliches Bekenntnis in dieser Hinsicht vom reuigen Sünder zu verlangen, sondern aus anderen Zeichen sich über das Vorhandensein dieser genügend großen Reue zu vergewissern. Bekennt der Beichtende selbst seine Bereitschaft zu allen Opfern der Pflicht, so ist er darin zu bestärken; gibt er einen Zweifel kund, ob er wohl in dieser oder jener Lage stark genug sein werde, so hat der Beichtvater zu entscheiden, ob es sich hier um einen Mangel an kräftiger Reuegesinnung handelt oder nur um die Furcht gegenüber einer trotz aller Bereitschaft unsicheren Zukunft[1]).

Schließlich legt sich Albert die Frage vor, wie groß die Reue sein müsse[2]). Er unterscheidet klar ein gewisses Minimum an Intensität, das notwendig ist und ausreicht, und eine über dieses Mindestmaß hinausgehende Stärke. Das Intensitätsminimum ist psychologisch dann gegeben, wenn die oben beschriebene „vollkommene" Reue eben noch wesentlich vorhanden ist, mit ihr die Trennung von der Anhänglichkeit an die Sünde (separatio a contrario) und die Bereitschaft, in Zukunft kein irdisches Gut Gott vorzuziehen. Die Intensität kommt zwar direkt in der detestatio und im dolor in Betracht; aber als untrügliches Kennzeichen der notwendigen Stärke des Reueaktes erscheint der Vorsatz, da wir erstere unmittelbar nicht so deutlich einschätzen können. Eine Vertiefung des Reueschmerzes über das Wesentliche hinaus ist nicht geboten, jedoch sehr wünschenswert, weil sie viel zur Ab-

[1]) IV d. 16 a. 34 Sol.
[2]) IV d. 16 a. 31 u. 34. Vgl. a. 29—30.

büßung der zeitlichen Strafen beiträgt, ja sie gegebenenfalls vollständig tilgen kann.

Die „vollkommene" Bußgesinnung ist für die Rechtfertigung notwendig; wir dürfen nach den vorausgegangenen Darlegungen auch schließen, daß sie ausreichend ist. „Dicendum", so sagt Albert kurz und bestimmt, „quod per poenitentiam lavatur peccator et est mundus, si voluntatem habeat de caetero non peccandi"[1]). — Es fragt sich nun, wie es mit der Motivierung des Reueaktes steht. Sind bestimmte Beweggründe zu seinem Zustandekommen erfordert oder nicht? Diese Frage führt uns zur Besprechung der Attritio und Contritio Alberts, der ein kurzes Wort über die Furchtlehre vorausgeschickt werden muß.

3. Furchtlehre Alberts. Wie der Magister so unterscheidet sein Kommentator den timor servilis und initialis[2]). Beide gehen aus dem Glauben hervor, der servilis aus der fides informis, der initialis aus der fides formata; wir haben also einen mit der Gnade verbundenen timor und einen ohne sie. Wesentlich verschieden ist die Motivierung der beiden Furchtakte: der timor servilis hat zum unmittelbaren Motiv die ewige Strafe und nicht die Liebe zum Himmelreich, von dem die Sünde trennt; er geht nicht aus dem amor gratuitus regni hervor, sondern aus der natürlichen Liebe des eigenen Gutes. Der timor initialis hat als ersten Beweggrund die Trennung vom himmlischen Reiche durch die Sünde und erst in zweiter Linie die ewige Strafe, die mit jener Trennung gegeben ist; er stammt aus dem amor gratuitus regni coelestis, also aus der Liebe, die in der Hoffnung eingeschlossen ist, nach heutiger Terminologie aus dem amor concupiscentiae. Infolge dieser Motivierung hält die knechtische Furcht den Willen nur

[1]) IV d. 14 a. 14 Sol.

[2]) Vgl. III d. 34 a. 6—9; bes. a. 9 Sol. u. q. 2 ad 1; IV d. 15 a. 10 ad 1; d. 16 a. 7 q. 1 ad 6 u. s. w. — *A. W. Hunzinger*, Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther (Lutherstudien 2. H. 1. Abt., Leipzig 1906) benützt für die Darstellung der Furchtlehre bei Albert fast ausschließlich das Comp. theol. verit.

vom sündhaften Werke zurück; es lebt in ihr der Wille zu sündigen und die sündige Tat würde erfolgen, wenn sie ungestraft geschehen könnte[1]). Beachtenswert ist die scharfe Scheidung, die Albert zwischen der Substanz des servilen Furchtaktes und der servilitas macht. Letztere ist schlecht und nicht von Gott, aber sie hindert keineswegs, daß der Furchtakt selbst als Gabe Gottes, als gut und nützlich bezeichnet werde. Er ist ein donum Dei, insoferne man das von allem sagen kann, was von Gott stammt und über dem Bereiche der Natur zur Hinordnung des Lebens auf die Gnade gegeben wird. Das Wirken des Hl. Geistes in diesem donum ist freilich ein noch unvollkommenes, erst anfängliches; es würde aber zur vollen Rechtfertigung durch die Gnade führen, wenn diese nicht durch den obex der Knechtschaft (status et affectus peccati) verhindert wäre. Gut ist die knechtische Furcht, weil sie wenigstens den sündhaften Akt verhütet; nützlich, weil das Aufhören der sündhaften Akte allmählich das Wohlgefallen an der Sünde vermindert und so die Eingießung der Gnade vorbereitet wird. Der formierte timor initialis schließt die voluntas peccandi aus, ist aber vorerst noch mit gewissen „poenalitates"[2]) be-

[1]) Die Furchtlehre Alberts erscheint als die konsequente Ausbildung zweier Gedanken Gregors des Großen. IV d. 16 a. 7 q. 1 ad 6 sagt Albert zusammenfassend: „Ad aliud dicendum, quod timor judicii dicitur dupliciter, scilicet qui principalem oculum habet ad judicium: et ille causatur a fide informi et vivit in eo secundum *Gregorium* peccandi voluntas et sequeretur opus, si speraretur impunitas: et iste est timor servilis et non est in contritione, sed attritione. Est iterum timor judicii, potius judicis quam judicii, qui principalem oculum habet ad aeterna, scilicet ad Deum, qui est judex, a quo propter dilectionem horret separari et ex illa separatione incidere in poenas judicandorum et ille est timor initialis, qui est in contritione. Dicit enim *Gregorius:* „Cum sic poena timetur, quod facies judicis non amatur, timor est ex timore, non ex amore; cum autem sic timetur, quod facies judicis amatur, timor ex amore est, non ex timore".

[2]) Diese poenalitates können auch mit dem Worte servilitas bezeichnet werden und in diesem Sinne nennt nach Albert Augustin auch den timor initialis einen timor servilis. III d. 34 a. 9 ad q. 3.

haftet, wie mit der Gewissensangst über die vergangenen Sünden, mit der Furcht vor künftigen Versuchungen u. s. w.; durch die wachsende Liebe wird er davon gereinigt und zum timor amicabilis, filialis oder castus, so daß also diese Furchtarten und der timor initialis der Substanz nach gleich sind.

4. Attritio und Contritio bei Albert. Albert gebraucht einer bereits allgemein üblichen Sitte folgend zur Bezeichnung zweier Arten eines freiwilligen Reueschmerzes die Ausdrücke attritio und contritio. Vor allem ist hier der wesentliche Unterschied zwischen dieser Benennung bei Albert und bei den heutigen Theologen zu beachten: a) Fürs erste fordert Albert zur Rechtfertigung stets die contritio: „conterere" ist gleich „annihilare peccatum"[1]). Die attritio vermag auch zusammen mit einem Sakrament die Vergebung der Sünden nicht zu bewirken; sie ist an sich unfruchtbar, doch hat ihre Übung immerhin den Nutzen, daß sie allmählich zur Gnade disponiert[2]). b) Sodann wird abweichend von der heutigen Auffassung der Unterschied zwischen attritio und contritio nicht durch ein Motiv bestimmt, sondern durch die Verbindung mit der habituellen Gnade. Die allgemein anerkannte Definition lautet: „attritio est dolor de peccato sine gratia gratum faciente; contritio autem est dolor de peccato cum gratia gratum faciente"[3]). Mit dieser Definition ist unsere Frage über den psychologischen Inhalt und die Motivierung der attritio und contritio noch nicht beantwortet; es tauchen vielmehr zwei neue Probleme auf über das Verhältnis der Reueakte zur Gnade und zum Sakrament.

A. Der psychologische Inhalt und die Motive der attritio und contritio. Albert kennt ohne Zweifel trotz der obigen Begriffsbestimmungen einen psychologischen Unterschied im seelischen Verhalten des attritus und contritus, der mit der Informierung durch die Gnade zusammenhängt.

[1]) Vgl. IV d. 16 a. 29 ad 1, wo Albert das Bild vom Mörser durchführt. [2]) IV d. 16 a. 34 Sol. — Vgl. unten S. 92 f.
[3]) IV d. 14 a. 8.

Wie haben wir uns nun die attritio Alberts vorzustellen? Wenn jemand nicht bereit ist, lieber das Leben zu verlieren als Gott mit einer schweren Sünde zu beleidigen, so hat er, falls er sich überhaupt reuig zeigt, nur eine attritio[1]). — Nach Alberts Auffassung ist die attritio nicht ein rein natürlicher Vorgang, sondern wie die fides informis und der timor servilis eine Gabe des Heiligen Geistes[2]). Wenn das in ihr begonnene Wirken Gottes nicht zur Rechtfertigung führt, so liegt der Grund in einem obex, der sich der Gnade entgegenstellt; der obex ist nach dem früher Gesagten der Zustand der schweren Sünde und die Anhänglichkeit an sie und andererseits sind nach Albert die der Reue koexistierenden Vorsätze erforderlich, um im Reuigen die fictio zu beseitigen. — Die attritio wird als „unvollkommene" Reue bezeichnet[3]); es muß ihr also etwas fehlen, was zur poenitentia perfecta notwendig ist; das kann nicht die detestatio und der dolor sein, sondern nur der in den Vorsätzen zum Ausdruck gebrachte Ausschluß der voluntas peccandi. — Auf die wiederholt gestellte Frage, ob der Mensch wissen könne, daß er eine contritio habe, gibt Albert zur Antwort, mit unfehlbarer Gewißheit könne man das nicht erkennen, wohl aber „per signa probabilia" erschließen. Als solche „signa" werden angegeben „si displicet peccatum et adest votum confitendi et satisfaciendi et peccatum perpetuo detestandi"[4]). Das Fehlen dieser Zeichen deutet also offenbar auf eine bloße attritio hin. Aus diesen Texten ergibt sich, daß die attritio im Gegensatz zu der heute so genannten Reue überhaupt keine wahre Bußgesinnung ist; es fehlt ihr das Wesentlichste, die Loslösung des Willens von der Sünde. Der attritus hat zwar eine gewisse detestatio peccati und einen dolor, aber sie sind zu schwach, um die Fesseln der „Knechtschaft" zu brechen und zu den erforderlichen ernsten Vorsätzen zu führen. Es stimmt mit dieser Anschauung überein, wenn es weiterhin als

[1]) IV d. 16 a. 31 ad 1; a. 34 Sol.
[2]) IV d. 16 a. 8 q. 3 ad 2. [3]) IV d. 14 a. 10 q. 2.
[4]) IV d. 17 a. 6 ad 8; vgl. IV d. 15 a. 1 ad 7; d. 16 a. 42 Sol. u. s. w.

eine Eigentümlichkeit der attritio bezeichnet wird, daß sie aus der fides informis und dem timor servilis stammt[1]). Sie ist die psychologische Folge der genannten Akte und trägt auch ihre charakteristischen Züge; es lebt in ihr die voluntas peccandi, wenn sie sich auch vom sündhaften Akt zurückhält. Die oben erwähnte Scheidung des an sich guten Aktes und der servilitas wird von der knechtischen Furcht auf die attritio übertragen. Darnach ist also die attritio ihrem spezifischen Wesen nach eine knechtische Furchtreue, in der eben wegen dieses Beweggrundes die Anhänglichkeit an die Sünde nicht ausgeschlossen wird[2]).

Weniger leicht als die attritio läßt sich die contritio in ihrem Wesen erkennen. Die Schwierigkeit liegt in den aus der Gnadenlehre hier einschlägigen Gedankenreihen. Die contritio tritt uns immer als bereits formierte Reue

[1]) IV d. 16 a. 7 q. 1 ad 6; IV d. 14 a. 10; vgl. III d. 23 a. 6.

[2]) Es drängen sich hier noch weitere Fragen auf, die nicht mit derselben Klarheit gelöst werden können. Ist es nach Albert ausgeschlossen, daß eine attritio auch aus einem höheren Motiv hervorgehe, mit anderen Worten, daß eine auf Grund eines höheren Tugendmotivs erweckte detestatio peccati zu schwach sei, um die oft genannten Vorsätze zu bewirken? Die Reue wäre dann, ähnlich wie es später von der contritio gesagt wird, der actus imperatus einer anderen, freilich nicht formierten Tugend, die aber auch die servilitas nicht zu überwinden vermag. — Es ist kaum zweifelhaft, daß Albert einen solchen Vorgang für möglich hält. Ist es doch nach ihm denkbar, daß ein Mensch glaubt, er übe die vollkommene Liebe zu Gott, und doch die Gnade nicht besitzt, also auch nur eine attritio und nicht eine contritio hat (I d. 17 a. 5 Sol.). Auch in einem solchen Falle ist der Seelenzustand des attritus im Grunde von der knechtischen Furcht beherrscht. Haben wir ferner anzunehmen, daß der Mensch auf Grund solcher Motive nicht formierter Tugenden die servilitas in einem bestimmten Falle nur tatsächlich nicht überwindet, weil die Akte zu schwächlich sind, oder daß er sie nicht überwinden kann? Abgesehen von der natürlichen Liebe zu Gott möchte man wenigstens der im attritus vorhandenen, vom Hl. Geist gewirkten spes informis eine solche Kraft zutrauen. Diese Frage kann erst weiter unten S. 92 f behandelt werden.

entgegen, die nicht etwa unberührt neben der Gnade steht, sondern aus dem Gnadenleben herauswächst.

Klar ist, daß die contritio stets eine „vollkommene" Reue im obigen Sinne sein muß und daß sich mit ihr die servilitas nicht verträgt. Aber die Ausführungen Alberts über ihr Motiv und ihren spezifischen Unterschied von der attritio scheinen einen Widerspruch zu enthalten. Die Behauptung, daß die attritio durch die Eingießung der Gnade contritio werde[1]), erweckt den Eindruck, als werde zwischen den beiden Reueakten kein wesentlicher Unterschied gemacht. Andererseits finden sich Texte, aus denen man die Forderung des Motivs der vollkommenen Gottesliebe herauslesen möchte. So sagt Albert, der contritus schätze das unendliche Gut höher als alles Irdische, weil er Gott über alles liebt, und wenn er das nicht tut, ist seine Reue keine contritio[2]). An anderer Stelle heißt es: „contritio non solum fit in caritate, sed ex caritate"[3]), oder „Gott erhört nur eine Buße, die ex amore ist"[4]). Dieser Widerspruch läßt sich indes in der Hauptsache auflösen, und zwar durch die grundlegende Untersuchung: „Utrum attritio possit fieri contritio"?[5]) Der Sinn dieser Frage, die Albert als vielumstritten bezeichnet, ist schon öfter mißverstanden worden[6]). Vor der Eingießung des Gnadenlebens sind im reuigen Sünder (neben anderem) die fides informis, der timor servilis und aus beiden hervorgehend die attritio. Was geschieht nun mit diesen seelischen Ausrüstungen, wenn die Gnade mitgeteilt wird? Manche Theologen — Albert spricht einmal von „multi et magni" — waren der Ansicht, daß sie aufhören, gleichsam absorbiert werden und neue Tugenden und Akte an ihre Stelle treten oder daß sie, wenn sie sich mit der Gnade vertragen, neben ihr bestehen bleiben, aber nicht informiert werden. Dagegen spricht sich Albert in folgender Weise aus: „Di-

[1]) IV d. 16 a. 8; vgl. a. 34,5.
[2]) IV d. 16 a. 31 q. 2 ad 1. [3]) IV d. 15 a. 9 Sol.
[4]) IV d. 20 a. 3 Sol. [5]) IV d. 16 a. 8.
[6]) Die Auffassung *Beugnets*, Dict. de Théol. cath. I v. Attrition col. 2257 ist, wenigstens was Albert anbelangt, unrichtig.

cendum, quod meo judicio unus et idem dolor in substantia potest esse attritionis et contritionis: sicut etiam fides informis potest fieri formata. Tamen pro utraque parte sunt opinantes; sed quod dictum est, mihi probabilius videtur". Er geht von dem Grundsatze aus, daß die Informierung die Vollendung der in der attritio schon begonnenen Wirkung des Hl. Geistes sei[1]) und daher die in die Seele gesenkten ersten Keime nicht zerstört, sondern entfaltet werden, wenn sie nicht dem Gnadenleben in ihrem Wesen widersprechen. Letzteres trifft zu beim timor servilis, der daher nicht informierbar ist[2]). Die näheren Erklärungen Alberts sind keineswegs sehr durchsichtig.

Dunkel bleibt schon die Frage, in welcher Bedeutung hier das Wort attritio gebraucht sei. Albert sagt kaum je „attritio fit contritio", jedenfalls nicht an den bezeichnenden Stellen, noch weniger „attritus fit contritus", sondern mit einer gewissen Betonung „dolor attritionis fit dolor contritionis". Gleichwohl wird man in dieser Betonung nur eine durch die Kontroverse beeinflußte Form des Ausdruckes sehen dürfen und auch an die detestatio, ja vielleicht an eine virtus poenitentiae informis denken können. Es ergäbe sich sonst die kaum denkbare Vorstellung, daß der dolor nach der Informierung zu einer detestatio in ursächlichen Zusammenhang tritt, die von seiner ersten Ursache real verschieden ist. Übrigens bleibt sich das für den Hauptpunkt der Frage gleich[3]).

[1]) Eine Formierung, d. h. eine durch das Gnadenleben (gratia et virtutes) bewirkte Veränderung oder Vervollkommnung ist nur möglich bei Tugenden und Akten, die nicht rein natürlich, sondern über die Natur hinaus von Gott gegeben sind; hier gilt der Grundsatz „naturalia non fiunt gratuita". IV d. 16 a. 8 q. 3 ad 2; III d. 23 a. 5 Sol.; III d. 23 a. 9; vgl. d. 14 a. 18 ad 3—4; a. 20 ad 5.

[2]) III d. 34 a. 9 q. 2. Manche hielten auch den timor servilis für formierbar. IV d. 16 a. 8 q. 3 ad 2. Übrigens spricht auch Albert etwas schwankend; vgl. III d. 23 a. 9 ad 3.

[3]) Ob Albert außer der fides informis, der spes informis, dem timor servilis und der attritio noch andere virtutes informes kennt,

Albert behauptet, daß die attritio inbezug auf den Schmerz keine positive Form besagt, sondern nur die Negation einer Form, nämlich der Gnade. Andererseits gibt er zu, daß die formierte Reue nunmehr aus der fides formata und dem timor initialis hervorgeht, während die attritio aus der fides informis und dem timor servilis stammt. Aber diese Änderung der Prinzipien bedingt keine Änderung der Substanz des Reueaktes, weil es principia facientia rem seien und nicht principia intrantia essentiam rei. Das ist in der Tat schwer verständlich; man möchte doch meinen, daß durch den timor initialis ein neues Motiv gegeben sei und ein solches gehört zu den principia intrantia essentiam rei. Jedenfalls ist die Annahme ausgeschlossen, daß die contritio eine vollkommene Liebesreue im modernen Sinne sei. Ihr Objekt ist nach wie vor die Sünde, insoferne sie die ewige Strafe nach sich zieht, aber die den Reueschmerz verursachende Furcht vor dieser Strafe ist eine andere geworden. Die Höllenstrafe wird jetzt in erster Linie gefürchtet, insoferne sie Trennung vom Himmelreiche ist.

Wenn die contritio auch nicht eine Liebesreue im engeren Sinne ist, so tritt sie doch durch die Informierung in eine besondere Beziehung zur caritas. Bei Behandlung der Frage, ob die fides informis informiert werden könne[1]), klärt uns Albert näher über diesen Vor-

ist nicht klar. Man könnte es an mehreren Stellen angedeutet glauben III d. 23 a. 5 ad 5; III d. 33 a. 1 ad 1; II d. 26 a. 11. — Es findet sich auch eine Stelle, an der Albert vom dolor ut actio et passio redet, also mit dem Worte dolor zugleich die detestatio und den Reueschmerz bezeichnet IV d. 16 a. 31 Sol. — Im Suppl. zur S. Th. des hl. Thomas q. 1 a. 3 wird die Frage, ob die attritio contritio werden könne, verneint, weil Akte nicht formiert werden, sondern nur habitus; auch eine poenitentia informis wird zurückgewiesen. Übrigens ist Albert weit entfernt, seine Ansicht für sicher zu halten; am Schlusse der Untersuchung sagt er: „Wenn jemand anderer Meinung ist, so kann er die angeführten Gründe leicht (de levi) lösen und deshalb sehe ich davon ab". Die nicht geringen Schwierigkeiten, die in der Ansicht Alberts liegen, können hier nicht weiter verfolgt werden.

[1]) III d. 23 a. 9–11.

gang auf. Das donum informe wird nach einer dreifachen Rücksicht formiert: propria forma, gratia, caritate. Die Informierung propria forma bedeutet nicht eine Änderung der spezifischen Wesenheit, sondern eine Vervollkommnung durch eine besondere der eingegossenen Tugend eigentümliche tendentia in finem. Was diese tendentia bedeutet, ist nicht allzuklar, namentlich nicht bei einem Akt einer moralischen Tugend. Wie es scheint, besagt sie jenen wirksamen Anschluß an Gott, der vorher durch den obex verhindert war[1]). Die gratia bewirkt die Verdienstlichkeit des Tugendaktes. Durch den Einfluß der caritas, die das Band der Vollkommenheit ist, wird die Tugend in das Gebäude der christlichen Vollkommenheit entsprechend eingeordnet. Die Beziehung der formierten Tugend zur Liebe wird durch die Formeln ausgedrückt, die Liebe sei die Bewegerin, die Mutter, die Form, die Wurzel aller unserer guten Werke. Die nähere Erklärung dieser Ausdrücke wird von Albert selbst als schwierig und dunkel bezeichnet. Soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß dadurch nicht etwa die Akte der formierten Tugend als actus imperati der Liebe bezw. als Akte bezeichnet werden, die aus dem Motiv der Liebe hervor-

[1]) Vgl. die unklare Ausführung III d. 23 a. 10 Sol. In der II. S. th. V q. 25 m. 1 a. 3 ad 5 wird von der fides informis u. formata gesagt: „Utraque est in voluntate electiva . . . et utraque credit Deo propter se et super omnia et utraque . . . est lumen collocans credentes in prima veritate et primam veritatem in ipsis". Als Unterschied wird I S. th. III q. 15 m. 3 a. 1 Sol angegeben: „Sed in hoc est differentia, quod informis non est nisi ut medium testificans: formata autem ut testificans et informans conscientiam et trahens eo modo, quo virtus trahit ad ea, quae sunt virtutis, ut natura ad ea, quae sunt naturalia". III d. 27 a. 4 letzte Defin. ad 6 ist die fides formata als fides non ficta bezeichnet und III d. 26 a. 5 ad 2 heißt es: „quod spes informis non tendit, hoc est a contrarietate, quam habet in subjecto et non de se". Zum Verständnis der Tendentia in finem kann auch dienen, daß es als der fides informis im Gegensatz zur formata eigentümlich erklärt wird, den timor servilis hervorzurufen. Da die caritas ihrem spezifischen Wesen nach diese tendentia hat, kann sie und sie allein nicht informis werden. III d. 27 a. 3 ad q.

gehen. Das einemal bringt Albert zur Erklärung des Verhältnisses der Liebe zu den anderen Tugenden das Bild von der Lebenswärme, die allgemeine Bewegerin sei, ohne daß dadurch die einzelnen Organe aufhören, wirkliche Eigenbewegungen zu haben. Ein andersmal sagt er, daß sich die caritas zu den anderen Tugenden ähnlich verhält wie im natürlichen Leben die natürliche Liebe als Grundstrebung des Willens zu jeder Willensäußerung[1]). Nach dem Gesagten dürfen wir wohl in den oben S. 81 erwähnten vereinzelten Texten keinen Widerspruch zu den anderen Ausführungen Alberts annehmen. Der erste, daß der contritus in seiner Bereitschaft, alles der Pflicht zu opfern, Gott über alles liebe, muß wohl von der effectiven Liebe verstanden werden, nicht von der affectiven). Der dritte, Gott höre nur eine Buße ex amore, ist von der Liebe zu verstehen, die im timor initialis liegt. Der zweite endlich, „contritio fit ex caritate" muß dahin gedeutet werden, daß die contritio von der Liebe formiert sein muß, um wirksam zu sein.

Noch klarer führt eine andere Gedankenreihe Alberts zum gleichen Resultate. Die contritio ist ein Akt der formierten Tugend der Buße[3]). Die poenitentia[4]) ist, so führt Albert mit einer gewissen Schärfe gegen *Wilhelm* von *Auxerre* aus, eine wirkliche Tugend; obwohl sie sich auf alle Sünden ausdehnt, berücksichtigt sie doch in jeder dieselbe bestimmte Beziehung und ist daher eine spezielle, von allen anderen verschiedene Tugend. Sie kann zur

[1]) Vgl. III d. 27 a. 2 ad 2, a. 3, a. 4 letzte Def. ad 1: d. 32 a. 2 ad q, a. 3: d. 36 a. 5 ad q etc.

[2]) Diese Unterscheidung gebraucht Albert selbst bei Besprechung des Vorsatzes, alles Gott nachzusetzen IV d. 16 a. 34,5. Vgl. IV d. 15 a. 27 Sol.

[3]) IV d. 16 a. 6 Sol.

[4]) Vgl. zum folgenden IV d. 14 a. 3: An poenitentia sit virtus; a. 4: An p. sit virtus generalis vel specialis? a. 6: An p. sit justitia? a. 7: An p. sit caritas vel alia virtus? In diesem Artikel dürfte der Satz „sicut sciunt omnes, qui jam alibi didicerunt, quod concupiscibilis est sensibilis animae pars" ein Verweis auf die Summa de creaturis sein.

Kardinaltugend der Gerechtigkeit gerechnet werden. Als ihr Objekt wird bisweilen bezeichnet „peccatum perpetratum quia turpe, quia sibi indignum et contemptibile“; dann wieder „peccatum perpetratum potens habere veniam per dolorem“; ein anderesmal erscheint als der eigentümlichste Akt der Bußtugend: „detestatio peccati propter spem veniae et timorem gehennae“. Daraus allein schon ergibt sich, daß die contritio nicht wesentlich auf dem Motiv der Liebe beruhen kann; eine solche Annahme würde die ganze Tugendlehre in Verwirrung bringen. Übrigens spricht Albert ausdrücklich über das Verhältnis der Buße zu den anderen Tugenden; er zieht zur Erklärung die Unterscheidung des actus elicitus und imperatus und eines actus promovens oder expediens[1]) heran. Die contritio ist immer actus elicitus der Buße, die anderen Tugenden fördern und unterstützen sie (promovent), insoferne eine Tugend leichter erweckt wird, wenn andere Tugenden zugleich im Subjekt vorhanden sind. Endlich kann der Bußakt ein actus imperatus anderer Tugenden sein, so bisweilen (quandoque) auch der caritas. Mit dieser Bemerkung ist angezeigt, daß das Motiv der Liebe für die contritio nicht notwendig erfordert wird. Weiterhin behandelt Albert eingehend den psychologischen Werdegang[2]) des Bußaktes oder der contritio. Aus Texten des hl. Ambrosius, Gregors, Isidors und des Lombarden werden als feststehende Thesen die Sätze übernommen: Poenitentia timore concipitur; (in motu poenitentiae) inter spem et timorem movemur, (et) fide stabilimur. Davon ausgehend beschreibt Albert den seelischen Vorgang in der Buße so: Das erste ist der Glaube, daß Gott existiert, das Gute belohnt und das Böse

[1]) Dieses Glied der als sehr brauchbar bezeichneten Distinktion geht wohl auf den Anspruch *Gregors* zurück: „Virtutes vocant se invicem ad convivia et adjutoria“.

[2]) IV d. 14 a. 9—10. Die Bemerkung a. 9 Sol., daß einige Moderne anders sagen, bezieht sich allem Anschein nach nicht auf den psychologischen Werdegang als solchen, sondern auf die Frage, die für den Rechtfertigungsprozeß von Wichtigkeit war, ob nämlich diese Akte zu gleicher Zeit in der Seele sein können; vgl. IV d. 17 a. 11 ad 5 u. 6.

bestraft. Daraus ergibt sich die Furcht vor der Strafe und die Hoffnung auf Belohnung und Verzeihung oder auf Belohnung durch die Verzeihung und aus diesen Akten erwächst der Bußakt, der dolor de peccatis spe veniae ex consideratione poenae. In gleicher Weise wird die Frage beantwortet: Quid sit primum movens ad contritionem[1])? „Dicendum videtur, quod fides movet ex parte intellectus et affectio amoris ex parte affectus: quia ex parte illa qua oculus est ad poenam movet timor, ex parte autem illa, qua est ad gloriam movet amor". Es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier wieder fides formata und timor initialis als Grundlage der contritio angegeben sind.

Dasselbe sagt Albert bei den Auseinandersetzungen über den Rechtfertigungsprozeß. Er verlangt zwar unter den motus liberi arbitrii die contritio, aber die Forderung einer caritas expressa wird ausdrücklich abgelehnt; es genüge die im motus liberi arbitrii in Deum eingeschlossene Liebe, d. h. die Liebe, die im timor initialis enthalten ist[2]).

Nach diesen Darlegungen ist also die formierte Reue oder die contritio ihrem spezifischen Sein nach auch eine Reue aus Furcht. Aber diese Furcht ist keine knechtische mehr, die Seele ist nicht mehr von der Knechtschaft der Sünde, sondern von der Freiheit der Gnade und Liebe beherrscht. Die Strafe wird hier gefürchtet als Trennung vom unendlichen Gute, zu dem sich der Mensch von der Sünde weg hingewendet hat. Diese contritio schließt in einem gewissen Sinne die attritio und contritio der heutigen Dogmatik in sich. Ihrer wesentlichen Motivierung nach gleicht sie unserer attritio, durch ihr Verhältnis zur Gnade unserer contritio. Aber freilich ist hier ein großer Unterschied. Während nach unserer heutigen Auffassung jede Reue aus der aktuellen Gnade stammt und bei der contritio die heiligmachende Gnade als praemium eines

[1]) IV d. 16 a. 11.

[2]) IV d. 17 a. 10 ad 4. Die Forderung der „caritas expressa" würde den ganzen Rechtfertigungsprozeß umkehren und die Spitze des geistigen Gebäudes zum Fundament machen; freilich die caritas als „forma virtutum" wird verlangt.

meritum de congrua hinzutritt, geht die contritio Alberts aus der habituellen Gnade hervor[1]). Was wir nur der vollkommenen Liebe und der Liebesreue zubilligen, daß sie vor dem Sakrament rechtfertigen, schreibt Albert jeder wahren Bußgesinnung aus dem timor initialis zu.

B. Verhältnis der Reue zur Gnade. In der bisherigen Darstellung über die contritio ist von der Frage abgesehen worden, wie und wann denn die Gnade in die Seele des reuigen Sünders eingegossen wird. Sie muß jetzt zum vollen Verständnis der Reuelehre nachgeholt werden.

Beim Studium der Werke Alberts ergeben sich zwei große Schwierigkeiten. Die contritio tritt uns als bereits formierter Reueakt entgegen, als bereits herausgewachsen aus dem übernatürlichen Gnadenleben (gratia habitualis), hervorgehend aus einem formierten Glauben und einer formierten Furcht. Liegt hierin nicht ein Widerspruch? Die contritio gehört doch zu jenen „motus liberi arbitrii", die der Rechtfertigung vorausgehen und zu ihr disponieren und doch soll diese Gnade schon da sein, damit wir eine wirksame Reue haben! Die contritio soll aus dem formierten Glauben hervorgehen und doch jene Gnade bewirken, die den Glauben informiert. — Wie kommt ferner der attritus zur Gnade? Kann und muß er den obex, die voluntas peccandi oder placentia peccati durch natürliche und nicht formierte Akte beseitigen und wird ihm dann die Gnade eingegossen, die seine attritio zur contritio macht? Aber Albert sagt[2]), daß die motus liberi arbitrii des Rechtfertigungsprozesses, also die schon formierten, zur Entfernung des Obex notwendig seien. Wir haben damit die seltsame Behauptung, daß vor der Beseitigung des obex die Gnade nicht eingegossen werden kann und daß die Entfernung des obex erst durch die eingegossene Gnade möglich ist.

Um diese Schwierigkeiten zu lösen oder wenigstens richtig zu verstehen (denn Albert hat sie nicht ganz zu lösen vermocht) müssen einige Lehrstücke aus seiner Gnadenlehre herangezogen werden. Eine eingehende Darstellung derselben liegt über den Rahmen dieser Arbeit hinaus und muß späteren Untersuchungen vorbehalten werden.

[1]) Vgl. S. 89 f.
[2]) Vgl. IV d. 17 a. 10.

Über der Gnadenlehre jener Zeit liegt ein gewisses Verhängnis. Die Überlieferung der Lehre Augustins ist in wichtigen Stücken, wenn nicht verloren gegangen, so doch stark verdunkelt worden. Albert hat allem Anschein nach keine der antipelagianischen Schriften Augustins selbst gesehen und nur vereinzelte Texte überkommen. In ihrer Isoliertheit waren diese nicht imstande, die einmal herrschend gewordene Anschauung über die Gnade zu durchbrechen. Der Semipelagianismus in seiner Eigenart und in seiner Geschichte ist Albert nicht bekannt; seine Vorstellungen über die Irrlehren des Pelagius sind einseitig und unklar[1]). Dazu kam noch die Schwierigkeit einer Eingliederung der Gnadenlehre in den aristotelischen Gedankenkreis.

Von der größten Tragweite ist der Umstand, daß die gratia actualis in unserem heutigen Sinne, in ihrer scharfen Unterscheidung von der gratia habitualis, bei Albert nur erst in gewissen Keimen vorhanden, aber noch nicht ausgebildet ist[2]). Er kennt die Notwendigkeit der Gnade und ihre Gratuität; er schreibt genau dieselben Wirkungen der Gnade zu, die ihr heute nach der Lehre der Kirche und der Überlieferung zugeteilt werden; aber als Ursache dieser Wirkungen erscheint nicht eine aktuelle und habituelle Gnade, sondern nur die gratia schlechtweg, die heiligmachende Gnade im Verein mit den eingegossenen Tugenden[3]). Man könnte versucht sein, die

[1]) Vgl. II S. th. XVI q. 105 m. 1. De haeresi Pelagii, m. 2 de testimoniis Pelagii, quibus errorem suum confirmant. In der S. th., in der über die Gnade und Erbsünde viel ausführlicher und systematischer gehandelt wird als im Sentenzenkommentar, finden sich auch etwas mehr Texte aus Augustin.

[2]) Vgl. *Lauer* 81 f.

[3]) Sie macht nicht nur unsere Werke verdienstlich, sondern aus ihr stammt auch die Hinneigung des Willens zum guten Werk (I d. 15 a. 17 Sol.); auf sie wird die Einteilung einer gratia praeveniens und subsequens, operans und cooperans angewendet (II S. th. XVI q. 100 m. 4; q. 101 m. 1); von ihr gilt der Grundsatz: „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" (II d. 28 a. 1 ad 4). Von ihr ist die Rede bei der Frage, ob der Mensch ohne Gnade Gott über alles lieben (III d. 27 a. 1), ob er die schwere Sünde meiden könne (II S. th. XVI q. 100 m. 2). Der „innere Ruf der Gnade", das „Ziehen" zum Sohne durch den Vater (Jo 6,44) sind Äußerungen der gratia habitualis (I S. th. XVI q. 63 m. 2 q. 1 ad 2; In Evang. Jo 6,44).

von Albert in der Tat sehr stark betonte „gratia gratis data“ mit unserer gratia actualis gleichzustellen oder wenigstens die aktuelle Gnade in ihr einbegriffen zu sehen. Eine solche Gleichstellung wäre aber nicht zutreffend. Allerdings schreibt Albert dieser gratia gratis data einige Funktionen zu, die wir heute der aktuellen Gnade zuteilen, aber es bleibt doch ein sehr wesentlicher Unterschied. Leider ist der Begriff der gratia gratis data nicht sehr klar herausgearbeitet[1]). Die heiligmachende Gnade wird ihrem inneren Wesen nach von Albert genau so aufgefaßt wie von der heutigen Theologie[2]). Ihr tritt die gratia gratis data gegenüber als der Inbegriff aller Gottesgaben, die sich mit der Sünde im Subjekt vertragen. Bisweilen umfaßt er auch rein Natürliches wie das liberum arbitrium, den Konkurs u. s. w. manchmal tritt eine etwas schärfere Scheidung zwischen Natur und gratia gratis data hervor. Immerhin gehören zu dieser Gnade Gaben, die über die Natur und ihre Kräfte hinausliegen und die für die Vorbereitung zur Rechtfertigung notwendig sind, so die fides informis, der timor servilis und die attritio. Weil diese Gaben „supra naturam“ sind, kommt ihnen eine gewisse Gratuität zu; aber die Gratuität in Bezug auf einen vorausgehenden Willen ist nicht deutlich festgehalten[3]). Unklar bleibt vor allem, was der Mensch mit dieser gratia gratis data vermag, namentlich ob und inwieweit er den obex überwinden kann. Die fruchtbare Idee einer anfänglichen Wirksamkeit des Hl. Geistes in der gratia gratis data, die eine Tendenz hat, durch die Eingießung der Gnade vollendet zu werden, ist uns mehrfach begegnet; aber der Gedanke einer aus dieser gratia gratis data hervorgehenden übernatürlichen und nächsten Disposition zur Rechtfertigung, wie sie mit der heutigen gratia actualis gegeben ist, ist Albert fremd.

Es liegt auf der Hand, daß dieser Mangel zu erheblichen Schwierigkeiten führen mußte, die eben im Laufe

[1]) Vgl. II S. th. XIV q. 90 m. 1; II d. 25 a. 6 Sol., d. 24 a. 1 etc.; vgl. *Lauer* 82 f.

[2]) Vgl. *Lauer* 79.

[3]) II S. th. XVI q. 100 m. 1 ad 1.

der Entwicklung das ihrige beigetragen haben dürften, die ganze Gnadenlehre zu klären. Schwierig wird das Studium der Werke Alberts und es bedarf der größten Vorsicht und fast beständiger Korrektur, wenn man nicht moderne Anschauungen in die Texte hineintragen will; zuweilen klingen längere Abschnitte ganz „modern", bis eine Äußerung Alberts den wichtigen Unterschied der Auffassungen in Erinnerung bringt. Es mußte sich ferner öfter eine Ausdrucksweise ergeben, die semipelagianisch anmutet, und die auch in diesem Sinne gedeutet worden ist. Endlich gestaltete sich die Rechtfertigungslehre und damit auch die Reuelehre (und die Lehre vom Sakrament) außerordentlich schwierig.

Wie hat sich nun Albert über diese Probleme hinwegzuhelfen versucht?

Die Rechtfertigung wird von Albert aufgefaßt als ein „motus", durch den der Sünder zum Gerechten wird. Das Endziel dieser Bewegung ist die Eingießung der heiligmachenden Gnade, die als Formalursache die Sünden tilgt und den Menschen heiligt. Damit diese „Form" in das Subjekt eingeführt werden könne, ist eine Disposition erfordert: ein „motus liberi arbitrii in peccatum", also die Reue, und ein „motus liberi arbitrii in Deum" durch den Glauben, die Hoffnung, den timor initialis. Durch diese „motus" wird der obex aus der Seele entfernt; zugleich sind sie der Ausdruck des Verlangens und der Annahme der Gnade, des Willens, durch die Gnade unterstützt zu werden. Diese Disposition muß aus der Gnade sein[1]). Das ließe sich sehr leicht verstehen, wenn diese Gnade unsere gratia actualis wäre, aber sehr oft und entschieden wird betont, es sei die habituelle, die „gratia gratum faciens". Hier tritt die eigentümliche Vermengung unserer aktuellen und heiligmachenden Gnade sehr deutlich zutage. Die offensichtliche Schwierigkeit, daß hier von einer Vorbereitung zur Gnade die Rede ist, die schon dieselbe

[1]) Vgl. IV d. 17 a. 9—23. Albert gibt auch andere noch schwierigere Auffassungen von der Reihenfolge jener vier Stücke an, die zur Rechtfertigung gehören.

Gnade voraussetzt, ist Albert durchaus nicht entgangen. Er antwortet mit Heranziehung schwer verständlicher Erörterungen aus der Philosophie über Zeit und Veränderung, daß die Rechtfertigung keine zeitlich ausgedehnte Bewegung sei und daß daher alle genannten Erfordernisse, wenn man sie als habitus betrachte, gleichzeitig eingegossen werden; man könne und müsse aber nach der Priorität der Natur (nicht der Zeit) die angegebenen Elemente des motus unterscheiden. Als Akte betrachtet sind sie nicht gleichzeitig — so sagt Albert gegen eine damals auftauchende Ansicht, die er nicht teilt — aber diese Akte müssen aus der Gnade wirklich erweckt werden und in ihnen stellt sich dann die Absage an die Sünde und die Einwilligung zur Gnade dar. Ja nach Alberts Anschauung dauern überhaupt gewisse Akte aus der Zeit vor der Eingießung der Gnade noch an und werden durch die hinzutretende gratia informiert; er sagt das ausdrücklich von der Reue und es dürfte nichts im Wege stehen, dasselbe von anderen Akten wie etwa dem Glaubensakte zu denken. Mit diesen Distinktionen ist freilich die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geschafft, aber es sind doch zwei wichtige Gedanken ausgesprochen, einmal die Notwendigkeit einer aus der übernatürlichen Gnade stammenden Disposition und die Idee, daß diese Disposition (zum Teil wenigstens) in formierten Akten besteht, die ohne die Form schon vor der Rechtfertigung existierten und daß sie als Mitwirkung mit der Gnade und als Beseitigung des obex aufgefaßt werden.

Neben dieser nächsten Vorbereitung zur Gnade begegnet uns bei Albert, allerdings in nicht sehr klaren Worten eine entferntere Vorbereitung, die zeitlich vor dem Rechtfertigungsprozeß liegt. Auf das bestimmteste wird abgelehnt, daß sie ein meritum de condigno oder eine positive Disposition mit Bezug auf die Rechtfertigung sein könne. Sie ist ein meritum de congruo[1]).

[1]) Von dieser Vorbereitung ist sehr oft bei Albert die Rede: vgl. I d. 41 a. 3; II d. 29 a. 2 Sol.; III d. 18 a. 1; IV d. 17 a. 14 a. 1; I S. th. XVI q. 63 m. 3 a. 1 u. s. w. Albert hat übrigens dieses

Recht schwierig ist es, sich eine klare Vorstellung zu machen, welche sittliche Leistung in dieser Vorbereitung enthalten sein muß, damit die Gnade mitgeteilt werde. Das so oft wiederholte „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" wird nicht näher erklärt. So viel steht fest, es muß sich um einen „conatus" des Sünders handeln, den Willen von der Anhänglichkeit an die Sünde loszureißen. Zur Erklärung von Jo 6,44 „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater . . . ihn nicht zieht", macht sich Albert die Schwierigkeit: wer nicht kommt,

---

bedenklich scheinende meritum sehr abgeschwächt; einmal dadurch, daß er für das Zustandekommen dieser meritorischen Vorbereitung stets eine über die Natur hinausliegende gratia gratis data verlangt, vor allem fides informis, timor servilis, attritio. Eine große Bedeutung haben auch die inneren Einwirkungen der Engel, die dabei als Instrumente Gottes bezeichnet werden (vgl. II S. th. VI q. 27 m. 2); sodann tritt der negative Charakter dieser entfernten Disposition sehr hervor. III d. 28 a. 1 Sol. heißt es: „Alio modo iterum improprie . . . dicitur mereri aliquis per bona facta in mortali peccato: ille enim ex debito non potest mereri; sed tamen a Magistris dicitur, quod de congruo meretur gratiam: et verius diceretur, quod mereretur eam de minus incongruo". In diesem Sinne sagt Albert II d. 28 a. II Sol. einfachhin: die erste Gnade kann sich ein Mensch nicht verdienen weder de condigno noch de congruo. Übrigens ist die Ausdrucksweise der „Magistri" nichts anderes als ein Erklärungsversuch zur Äußerung *Augustins* (lib. 83 Q. 68), es gebe in den Sündern etwas voraus „quo digni sunt justificatione". Der Magister vermutet, *Augustin* habe das retraktiert; Albert schreibt einmal, *Augustins* Worte können nur „valde improprie" angenommen werden (I d. 41 a. 2 ad 5); ein anderesmal bringt er eben die Unterscheidung der „condignitas" und „congruitas". Seltsamerweise bezeichnet er IV d. 17 a. 14 ad 1 den schwierigen Text als Ausspruch des hl. *Ambrosius* und bemerkt, schon die alten Doktoren sagten zu jener Stelle „quod esset Ambrosii adoperti et falso libris beati Ambrosii inscripta". Wenn die entfernte Vorbereitung auch Einfluß hat auf das Maß der einzugießenden Gnade, so hängt letzteres doch wieder vom freien Willen Gottes ab, der seine Gnade gibt, wie er will (III d. 31 a. 3 Sol.). — Aus all dem läßt sich erkennen, daß man von Semipelagianismus bei Albert nicht sprechen kann. Es hieße ihn völlig mißverstehen, wollte man annehmen, daß seine Gnadenlehre auf einer semipelagianischen Grundthese aufgebaut sei.

hat keine Schuld, weil er eben nicht gezogen wird. Er antwortet, jeder, der keinen obex setzt, wird gezogen (durch die heiligmachende Gnade)[1]). Ähnlich sagt er vom timor servilis, daß die Vermeidung der sündhaften Tat allmählich das Wohlgefallen an der Sünde aufhebt, so daß dann die Liebe eingeführt werden könne[2]); gleiche Ausdrücke finden sich von der attritio[3]). Aber trotz solcher scheinbar durchaus klarer Aussprüche bleibt eine Dunkelheit. Albert spricht an anderen Stellen so, als ob das Hindernis der Gnade schließlich doch nur durch die Gnade selbt endgültig beseitigt werde. So in seiner Rechtfertigungslehre und in seiner Darstellung über die Formierung der Tugenden und Akte. Interessant ist hier die Stellung Alberts zu jener Frage, ob der Mensch ohne die „caritas" Gott über alles lieben könne. Nach mehrfachem Schwanken entscheidet er sich für Verneinung dieser Frage und dann könnte der Sünder überhaupt nicht zu dem Vorsatz gelangen, der Pflicht jedes Opfer zu bringen, der doch zur Beseitigung des obex notwendig ist[4]). — Nach allem dürfte folgende Auffassung am besten in den Gedankengang Alberts hineinpassen: der mit der gratia gratis data ausgestattete Sünder kann und muß in Kraft dieser Gnade den Wunsch haben, von der Sünde loszukommen; er erkennt allerdings, daß er das erst durch die Gnade endgültig kann. Aber Gott ist bereit, ihm die Gnade zu geben, er bietet sie ihm an, der Sünder hat nur die Hand darnach auszustrecken[5]). Unter dem Einfluß der eingegossenen Gnade wird dann dieser Wille wirksam zur vollständigen Abkehr von der Sünde. Albert legt diese Auffassung nahe bei der Erklärung des Psalmenverses 118,20 „Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas"; concupivit deutet er auf einen noch unvollkommenen Akt der gratia gratis data, desiderare aber bedeutet den vollkommenen Akt der gratia gratum faciens[6]). Wir dürfen

[1]) In Evang. Jo 6,44.

[2]) III d. 34 a. 9 Sol. [3]) IV d. 16 a. 34 Sol.

[4]) Vgl. II d. 3 a. 18; d. 27 a. 1 ad 3, a. 4 ad 2; II S. th. IV q. 14 m. 4 a. 2. [5]) Vgl. II d. 28 a. 1 ad 4.

[6]) III d. 27 a. 4 ad def. Aug. ad 5.

auch auf den einzelnen Menschen anwenden, was Albert über das ganze Menschengeschlecht und seine Vorbereitung auf die Ankunft des Erlösers sagt. Auch hier tritt der Gedanke heraus, daß der Mensch seine Ohnmacht, sich von der Sünde loszumachen, erkennen und das Verlangen nach der Gnadenhilfe haben muß, mit der er dann vermag, was er vorher nicht vermochte[1]). Entsprechend den beiden Vorbereitungen gäbe es eine doppelte Beseitigung des Obex: eine vollkommene durch die Gnade und eine unvollkommene aus der gratia gratis data. Letztere besteht namentlich in dem Verlangen nach der Gnadenhilfe, in einer Einwilligung in die noch nicht eingegossene, aber angebotene gratia habitualis[2]).

Daß diese Gnadenlehre die Reuelehre beeinflussen mußte ist klar. Es war eine ganz selbstverständliche Folge, daß die heiligmachende Gnade bereits mit sittlichen Leistungen verbunden erscheint, mit denen nach der heutigen Anschauung diese Verbindung ohne Sakrament noch nicht gegeben ist. In diesem Sinne ist also die heutige Theologie in ihren Forderungen strenger. Erst die Klärung des Begriffes der Gnade, die Auflösung in die beistehende und heiligmachende Gnade konnte das Gezwungene und Unklare in den Darlegungen Alberts beseitigen.

---

[1]) III d. 1 a. 2 Sol.

[2]) 1 S. th. XVI q. 65 wird Mt 25,16 (dedit unicuique secundum propriam virtutem) so erklärt: „virtus non vocatur ibi capacitas, sed conatus naturae ad gratiam et consonnantia liberi arbitrii cum gratia et hic conatus est gratia gratis data, qua disponitur homo ad gratiam et secundum quem homo disponit se ad Deum, ut ex congruo detur ei gratia"; II S. th. XVI q. 100 „Utrum in aliquo voluntas praecedat gratiam? bespricht Albert das Wort Augustins: „Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te" und Eph 5,14: „Surge qui dormis . . ." und sagt: „quod hoc verbum Augustini intelligitur, quando voluntas non obicem ponit Spiritui sancto, quin velit adjuvari per gratiam: quia si nollet, gratiam non reciperet, eo quod gratiam sibi oblatam rejiceret"; und: „quod hoc verbum Apostoli intelligitur de surgente per consensum voluntatis ad elevantem se, ne elevanti dissentiat".

C. Verhältnis der Reue zum Sakrament[1]). Die Anschauungen Alberts über das Sakrament hängen aufs engste mit seiner Gnadenlehre zusammen. Nach seiner Ansicht kann ja ein Erwachsener nie die erste Rechtfertigungsgnade durch ein Sakrament erlangen, der ganze Rechtfertigungsprozeß muß bereits vorher abgelaufen sein. Oder, wie Albert sich den Einwurf selbst macht, der Sünder tritt entweder fictus oder nicht fictus zum Sakrament hinzu; hat er eine fictio, so kann das Sakrament keine Gnade wirken; hat er keine, so besitzt er auch schon das Gnadenleben. Albert gibt diese Erwägung zu und muß sie nach den obigen Ausführungen über die Gnadenlehre zugeben[2]). Es folgten aber daraus sehr erhebliche Schwierigkeiten.

Wie kann fürs erste unter solchen Voraussetzungen von einer Notwendigkeit und Kausalität der Sakramente die Rede sein? Mit aller Entschiedenheit betont Albert, daß die Sakramente des Neuen Bundes zum Heile notwendig seien[3]), daß man sie als wirkliche dispositive Ursachen der Heiligung ansehen müsse[4]), daß in ihnen das Leiden und Blut Christi wirksam sei[5]). Zur Lösung der Schwierigkeit gewinnt die Unterscheidung der sakramentalen von der extrasakramentalen Gnade eine durchschlagende Bedeutung[6]). Die vom Sakrament bewirkte Gnade ist im Gegensatz zur außersakramentalen wesentlich gegen die Sünde und ihre Folgen gerichtet. Daher die ständig wiederkehrenden Formeln: „sacramenta sunt contra morbum peccati", „medentur vulneribus peccati", „sunt medicina peccati" u. s. w. Dieser Gedanke beherscht die ganze Sakramentenlehre; durch ihn werden die Wirkungen der einzelnen Sakramente, ihre Siebenzahl und ihre Einteilung erklärt.

Zu dieser allgemeinen durch die genannte Unterscheidung einigermaßen gelösten Schwierigkeit kam im Bußsakrament eine neue, noch größere. Albert hält es für unmöglich, daß der Priester durch die Lossprechung die Schuld und die ewige Strafe nachlasse; und die priesterliche Gewalt bezieht sich bloß auf die zeitlichen Strafen. Beicht und Lossprechung sind freilich not-

[1]) Vgl. zum folgenden: *Schmoll* 136—135; *Lauer* 308—338.

[2]) IV d. 1 a. 4 erste Obj. u. ad 1; d. 7 a. 5 ad 5.

[3]) IV d. 1 a. 1 Sol. [4]) IV d. 1 a. 5 q. 2.

[5]) IV d. 1 a. 1 ad 1 u. s. w.

[6]) IV d. 1 a. 4: Qae sit differentia inter gratiam donorum et virtutum et eam quae confertur in sacramentis?

wendig und ohne das votum confessionis oder das „votum clavium" kann von einer Sündenvergebung nicht die Rede sein, aber nur durch dieses Votum, nicht direkt wirkt die Schlüsselgewalt auf die Nachlassung der Schuld[1]). — Hierbei ist für Albert neben den bekannten exegetischen Erklärungen zum Aussätzigenwunder und zur Auferweckung des Lazarus und neben gewichtigen Stimmen großer Theologen auch ein in der Gnadenlehre oft ausgesprochener Gedanke maßgebend, daß die Vergebung der Sünde und die Mitteilung der Gnade nur Gott zukommt[2]). Bei dieser Ansicht kann die Lossprechungsformel nicht mehr als Form des Bußsakramentes in Betracht kommen. Und so bezeichnet[3]) denn Albert als materia des Sakramentes den in gewissen Zeichen äußerlich hervortretenden Reueschmerz und als Form des Sakramentes die informierende Gnade (gratia informans); also ist im Grunde die contritio selbst, die sich nach außen kundgibt, namentlich in Beicht und Genugtuung das Sakrament. Während die informierte Reue innerhalb des Rechtfertigungsprozesses als remotio obicis aufgefaßt wurde, ist sie jetzt sakramentale Ursache der Rechtfertigung und die in ihr liegenden vota oder Vorsätze beseitigen den obex. Albert

[1]) Albert faßt diese oft behandelten Gedanken kurz zusammen IV d. 18 a. 7 Sol.: „Dicendum quod sacerdos non potest absolvere a culpa et poenae aeterna, sed tantum absolvit relaxando partem poenae, nisi illo modo, quo supra dictum est, quod votum clavium est in contritione habendo vim quandam ad remissionem totius peccati".

[2]) Schwerverständlich ist hier IV d. 18 a. 7 ad 1: Der Einwurf lautet, es sei leichter, einen von der Schuld loszusprechen, der würdig ist, als einem unwürdigen die Gnade zu verdienen und doch könne das ein Mensch für einen anderen. Es wird geantwortet: der Vergleich sei nicht zutreffend, denn durch ein solches Verdienst werde nicht die Gnade gegeben, sondern nur Gott geneigt gemacht, sie mitzuteilen: „sed ministri in sacramentis aliquo modo agunt ad hoc, ut fiat effectus sacramenti, et ideo non potest esse in potestate ministri conferre gratiam".

[3]) IV d. 16 a. 1 Sol.; IV d. 3 a. 1 q. 2 def. 1 ad 4 hatte Albert geschrieben: „gratia nullo modo potest dici sacramentum . . . gratia autem nihil est de essentia sacramenti sed est effectus ejus" allerdings bei der Taufe.

hat das Schwierige in dieser Aufstellung wohl empfunden. Er schreibt: „Und wenn eingewendet wird, daß hiernach die Form und die res des Sakramentes d. h. die gewirkte Gnade dasselbe wäre, was bei keinem anderen Sakramente zutrifft und weil, was ganz unmöglich ist, Ursache und Wirkung zusammenfallen würden, so wird geantwortet, daß derselbe Einwurf auch bei der contritio gemacht werden kann, die von der Gnade informiert ist und sonst die Sünde nicht tilgen könnte, ja nicht einmal contritio wäre, und die doch die Gnade bewirkt. Daher sage ich, daß nicht die Gnade im allgemeinen, sondern eine ganz bestimmte jene Form (des Sakramentes) sei, nämlich jene, die dem Reueschmerz die Kraft gibt, die Sünden zu tilgen; seine eigentümliche Wirkung aber ist die Nachlassung der Sünden" (IV d. 16 a. 1 Sol.). Man sieht, durch diese Meinung Alberts ist die Schwierigkeit, die schon im Rechtfertigungsprozesse lag, noch um ein bedeutendes gesteigert. Wie der große Scholastiker gerade durch seine Gnadenlehre zu diesen Anschauungen gedrängt wurde, so haben sie ohne Zweifel hinwieder auf die weitere Prüfung und Fortentwicklung der Lehre von der gratia beigetragen.

Das Schlußergebnis der vorstehenden Ausführungen läßt sich kurz so zusammenfassen: Albert hat für die Rechtfertigung vom Sünder im Grunde dieselben sittlichen Leistungen verlangt, die auch heute die Theologen fordern: vollständige Abkehr des Willens von der Sünde. Nach seinen Anschauungen über die Gnade ist die heiligmachende Gnade vor dem Sakrament mit jeder wahren Reue verbunden, wenn sie auch nicht eine vollkommene Liebesreue ist. In den anderen Fragen, namentlich in der Auffassung des Verhältnisses von Reue und Sakrament kommt er, ebenfalls infolge seiner Gnadenlehre, zu weniger glücklichen Versuchen, die kirchliche Lehre und Praxis zu erklären. Hierin ist Thomas in entscheidender Weise über ihn hinaus fortgeschritten; bei ihm findet sich nicht bloß eine andere Ansicht über die Form des Bußsakramentes, sondern auch der Begriff der aktuellen Gnade und damit eine bessere und geklärtere Lehre über die Reue.

Literaturberichte

A. Übersichten

Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu

I. Quellenpublikationen. — II. Allgemeine Darstellungen der Ordensgeschichte. — III. Geschichte des Ordens in einzelnen Reichen. — IV. Lebensbeschreibungen einzelner Persönlichkeiten

I. Quellen. Die „Monumenta historica Societatis Jesu"

Die für die älteste Geschichte des Ordens so wichtigen Monumenta historica Societatis (vgl. diese Zeitschrift 38 (1914) 208 ff) wurden auch während des Krieges ohne Unterbrechung fortgesetzt und erschienen, so viel es die Verhältnisse gestatteten, ziemlich regelmäßig jeden Monat. An erster Stelle verdient unsere Beachtung die mit besonderer Sorgfalt in mustergültiger Weise besorgte textkritische Ausgabe des Exerzitienbuches.**1)** Das Werk zerfällt in zwei Teile. Der erste enthält den Text der Exerzitien und eine eingehende Geschichte ihrer Entstehung. Der Text liegt in drei verschiedenen Fassungen vor, in spanischer Sprache und in zwei lateinischen Übersetzungen. Die eine freiere Übersetzung stammt von P. Frusius, die andere wörtliche vielleicht vom hl. Ignatius selbst. Der spanische Urtext ist leider nur noch in Abschriften erhalten, aber eine dieser Abschriften hat der hl. Ignatius selbst benutzt und verbessert. Sie gilt daher als Original und wird in dieser Ausgabe dem spanischen Texte zugrunde gelegt. Die Abweichungen der andern Abschriften sind in die Anmerkungen verwiesen. Dasselbe geschieht bei den Übersetzungen. An vierter Stelle ist auch noch die neue Übersetzung von *Roothan* beigefügt. Noch wertvoller wird der Band durch die wissenschaftlichen Unter-

1) Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series secunda: Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola. Matriti, typis successorum Rivadeneyra. 1919. 1282 S. 8°.

suchungen der Einleitung, in der alle mit der Entstehung, Überlieferung und dem Werte des Textes zusammenhängenden Fragen nach den neuesten wissenschaftlichen Methoden erörtert werden. Ein großer Vorteil dabei ist, daß die Bearbeiter in der Lage waren, alle in Betracht kommenden Werke in der sprachlichen Fassung, in der sie Ignatius gelesen hat, mit dem Exerzitienbüchlein zu vergleichen. Anklänge, Entlehnungen und sprachliche Übereinstimmungen konnten so leichter entdeckt werden. Das Ergebnis der mühsamen Forschung ist sehr ehrenvoll für Ignatius. Die Exerzitien sind ihrer ganzen Anlage und ihrem Zwecke nach sein volles und unbestrittenes geistiges Eigentum. Ignatius ist ihr Verfasser.

Das „Exercitatorio de la vida spiritual — Exercitatorium vitae spiritualis" des Benediktinerpaters *Garcia de Cisneros* hat nur dem Namen nach einige Verwandtschaft mit dem Werke des hl. Ignatius. Es verfolgt einen ganz andern Zweck und ist darum auch ganz anders aufgebaut. *Cisneros* will die Aszese nicht in neue Bahnen lenken, sondern nur die alten Wege gangbarer machen. Er schöpft daher aus den Mystikern des Mittelalters und arbeitet mit ihren Errungenschaften. Unter Exerzitien versteht *Cisneros* noch nicht Tage besonderer Zurückgezogenheit, die das Alltagsleben unterbrechen, sondern Übungen, die in das tägliche religiöse Leben eingeflochten werden sollen. Er will seine Mönche zum „Berge der Beschauung" emporführen. Exerzitienwochen im Sinne des hl. Ignatius kennt er nicht. Wo er von Wochen spricht, meint er nur, daß z. B. auf dem Reinigungswege jeder Wochentag eine bestimmte Betrachtung haben soll. Woche für Woche kehren am gleichen Wochentage die gleichen Übungen wieder, bis der Zweck des Reinigungsweges – nach *Garcia* etwa in einem Monat — erreicht ist. Darauf folgen weitere Wochen mit anderen Übungen. Ignatius dagegen versteht unter Exerzitien Tage besonderer Zurückgezogenheit, in denen Betrachtung auf Betrachtung folgt und die Seele so mit sich selbst beschäftigt ist, daß sie alle andern Sorgen ausschließt. Nur sich selbst soll sie kennen lernen, damit sie fähig wird, ohne Voreingenommenheit und Leidenschaft sich für den richtigen Lebensweg zu entscheiden. Nicht einmal von größeren Entlehnungen aus Cisneros kann man sprechen. Die hiefür in Betracht kommenden Stellen werden in ihrer ursprünglichen Fassung neben einander gestellt und verglichen. Die Verschiedenheit des Inhaltes und der Fassung springt sofort in die Augen. Es bleibt daher sogar zweifelhaft, ob Ignatius das Exercitatorio de la vida spiritual überhaupt genauer kannte.

Mehr Einfluß auf das Exerzitienbüchlein hatten die Heiligenlegende „Flos sanctorum" und das Leben Christi von *Ludolf von Sachsen*, die Ignatius auf dem Krankenbette in Loyola

gelesen und ausgezogen hat. Einzelne Ausdrücke und besonders manche Betrachtungspunkte am Ende des Exerzitienbüchleins erinnern an diese Lesungen, andere sind wörtlich aus ihm entnommen. Der Plan und der Hauptteil der Exerzitien sind aber auch von diesen beiden Werken unabhängig. Dasselbe gilt von der Nachfolge Christi, der Lieblingslesung des Heiligen in Manresa. Da es aber auf ganz natürlichem Wege unerklärbar ist, daß ein Ritter mit so geringer aszetischer und wissenschaftlicher Bildung wie Ignatius in Manresa ein geistig so bedeutsames Werk schaffen konnte, so muß man zur Erklärung dieser Tatsache eine außergewöhnliche göttliche Erleuchtung und Führung annehmen. Auch wird sich ein unmittelbarer Einfluß der seligsten Jungfrau, die Ignatius wiederholt erschienen ist, nicht leugnen lassen. Daß der Hauptteil der Exerzitien schon in der Einsamkeit zu Manresa aufgezeichnet wurde, kann durch gleichzeitige Zeugnisse bewiesen werden; spätere Zusätze und Änderungen sind meistens schon aus ihrem Inhalt und ihrer Ausdrucksweise zu erkennen. Im Anhange folgen noch die lateinische Übersetzung des sel. P. Faber und eine zweite alte Übersetzung, Regina genannt, welche starke Kürzungen aufweist, Apologien und eine genaue Bibliographie der Drucke.

Der zweite Teil des Bandes enthält die Directoria d. i. Anleitungen, wie die Exerzitien zu machen und zu geben sind. Schon zu Lebzeiten des hl. Ignatius wünschten viele Patres, eine ausführliche Anleitung zu besitzen, welche Betrachtungen in bestimmten Fällen auszuwählen, welche Stoffe jeden Tag vorzulegen, wie der Exerzitand zu behandeln und welche Lebensweise ihm vorzuschreiben sei, damit die geistlichen Übungen die erwünschte Frucht brächten. Ignatius wollte selbst diesem Verlangen Rechnung tragen und schrieb gelegentlich einige Anweisungen nieder. Seine Kränklichkeit, seine vielen Geschäfte als General und sein vorzeitiger Tod hinderten ihn daran, das Begonnene zu vollenden. An seiner Stelle sollten nun die ältesten Patres, die mit Ignatius zusammengelebt und seine Methode aus Erfahrung kannten, Direktorien verfassen. So entstanden die hier von den Herausgebern als „Directoria antiqua" bezeichneten Anleitungen der PP. *Johann de Polanco, Jakob Mironis, Aegydius Gonzalez Davila, Fabius de Fabiis, Paul Hoffaeus*, die kurzen Aufzeichnungen des seligen *Petrus Canisius*, ferner drei Directorien von ungenannten Verfassern, das „Directorium exercitiorum Granatense" und das Directorium breve. Alle diese Direktorien sind hier teils nach Originalen teils nach Abschriften abgedruckt und von eindringenden wissenschaftlichen Untersuchungen über ihren Ur-

sprung und ihre Erhaltung begleitet. Aus ihnen wurde zur Zeit Aquavivas das vom Orden angenommene Directorium exercitiorum spiritualium zusammengestellt, das hier unter dem Titel „Directoria recentiora" in zwei Ausgaben abgedruckt ist. Die erste aus dem Jahre 1591 wurde an alle Provinzen und an erfahrene Patres geschickt, um ihr Gutachten darüber einzuholen. Manche der eingelaufenen Gutachten sind noch erhalten. Sie werden hier mit den entsprechenden Vorbemerkungen abgedruckt. Ihre Verwertung bei der endgültigen Ausarbeitung des Direktoriums vom Jahre 1599 wird an Ort und Stelle kenntlich gemacht. Zum Schlusse folgt dieses Directorium selbst genau nach seinem ersten Drucke. Die spätern Änderungen und die Abweichungen der in der neuesten Ausgabe des Institutes aufgenommenen Form sind in die Anmerkungen verwiesen. Im Anhange folgt ein Verzeichnis der verschiedenen Drucke.

Die Briefe des Generals *Lainez* gelangten mit dem VIII. Bande zum Abschluß.**2)** Er enthält die Briefe aus dem letzten Lebensjahr des P. Generals und einen Anhang von Schriften, die teils zu seinen Lebzeiten, teils bald nach seinem Tode entstanden sind. Von großer Bedeutung für die Geschichte des Generalats der Gesellschaft sind die Gutachten, die von verschiedenen Patres abgegeben wurden, als die Frage erörtert wurde, ob der P. General auf Lebenszeit oder nur auf eine bestimmte Anzahl von Jahren gewählt werden solle. Die andern Stücke des Anhanges sind Beiträge zur Lebensgeschichte des Generals.

Eine Ergänzung zu den Briefen der ersten Generalobern und zugleich zu dem die Sammlung eröffnenden „Chronicon S. J." sind die zwei mit „Polanci complementa" überschriebenen Bände.**3)** Als Sekretär der Gesellschaft stand *Polanco* mit allen Provinzen der Gesellschaft in fortwährender Verbindung und erhielt Nachrichten über das Wirken der Patres aus allen Ländern und Reichen, wo Jesuiten tätig waren. Seine Privatbriefe sind vielfach eine willkommene Ergänzung zu den in den früheren Bänden veröffentlichten amtlichen Schreiben. Außerdem gewähren uns seine Tagebücher und gelegentlichen Aufzeichnungen einen Einblick in die Enstehung seines Chronicons und gestatten eine Nachprüfung der dort erhaltenen Berichte und Angaben.

---

2) Lainii Monumenta. — Epistolae et acta Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis, S. J. Ex autographis, originalibus et regestis potissimum deprompta a patribus eiusdem Societatis edita. Tomus VIII. 1564–1565. Matriti 1917. XV u. 948 S. in 8°. — **3)** Polanci complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco S. J. Accedunt nonnulla coaeva aliorum auctorum illis coniunctis-

Auch die vierte Reihe der Monumenta Ignatiana wurde während des Krieges fortgesetzt **4)** und durch einen zweiten Band bereichert. Er enthält die Zeugenaussagen bei den bischöflichen Seligsprechungsprozessen in Spanien. Manche von diesen Zeugnissen sind zwar schon inhaltlich aus den Lebensbeschreibungen bekannt, werden aber hier in der ursprünglichen Form und viel vollständiger geboten und können so leichter als Hilfsmittel der Kritik Verwendung finden.

Mit dem Band „Ribadeneira" beginnt eine neue Reihe von wichtigen Veröffentlichungen zur Urgeschichte der Gesellschaft. **5)** Die Bedeutung des P. *Ribadeneira* für die Urgeschichte der Gesellschaft ist aus den früheren Bänden dieser Sammlung hinreichend gekannt; in den Briefen des hl. Ignatius und seines Nachfolgers stößt man immer wieder auf seinen Namen. Die erste Lebensgeschichte des hl. Ignatius wurde von ihm verfaßt und erlangte in der Gesellschaft eine fast amtliche Bedeutung. Von der richtigen Beurteilung dieses Mannes und seiner Arbeitsweise hängt daher für die Würdigung der Quellen sehr viel ab. Überdies enthalten seine Briefe und Aufzeichnungen manche Ergänzungen und Berichtigungen zu den früheren Dokumenten und Bearbeitungen. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß seine Briefe und Schriften in verläßlichen Drucken bekannt werden.

Von dem fünften Bande der Virteljahresberichte **6)** sind dieser Zeitschrift bisher nur einige Hefte aus dem Jahre 1920 zugegangen. Sie sind für die Geschichte der Gesellschaft und der kirchlichen Verhältnisse der Länder, in denen die Berichterstatter lebten, von ebenso großer Bedeutung wie ihre Vorgänger. Manche minder wichtige Stellen haben die Herausgeber weggelassen, aber den Ausfall durch kurze Inhaltsangaben ersetzt. Manche Briefe würden auch noch mehr solcher Kürzungen vertragen. Die Mehrzahl aber ist für die Geschichte der kirchlichen Bewegung in der zweiten Hälfte des religiös so bewegten sechzehnten Jahrhunderts in den katholischen Reichen Europas und ihren Siedlungsgebieten in Amerika und Indien von sehr großer Bedeutung.

II. Allgemeine Bearbeitungen der Geschichte des Ordens

Quellenausgaben können schon um ihres Umfanges willen nur auf eine beschränkte Verbreitung rechnen. Um aber doch die

sima. I. Matriti 1916. XXXV u. 740 p. II. XVI u. 999 p. — **4)** Monumenta Ignatiana. Series IV: Scripta de S. Ignatio de Loyola. Tomus II. Matriti 1918. XXVI u. 1087 S. — **5)** Ribadeneira, B. P. Petri de Ribadeneira sacerdotis S. J., confessiones, epistolae et alia scripta inedita. Tomus I. Matriti 1920. XXXI u. 911 p. — **6)** Literae quadrimestres. —

Kenntnis der Gesellschaft in weitere Kreise zu tragen, bemühte man sich in und außerhalb des Ordens, zuverlässige Darstellungen seiner Geschichte zu verbreiten. Unter den Slaven der Sudetenländer schien dieses wegen der Vorurteile, die sich über die Tätigkeit und den Eigennutz der Jesuiten seit den Zeiten Ferdinands II festgesetzt hatten, vor allem notwendig zu sein. Deshalb schrieb ein Weltpriester der Königgrätzer Diözese eine kurze handliche Geschichte der Gesellschaft.**7)** Ein Vorzug des Bandes ist es, daß der Verfasser nicht mit der Aufhebung der Gesellschaft abschließt, sondern die Geschichte bis in die neueste Zeit fortführt und auch noch das Schicksal der Gesellschaft in Rußland und ihre Wiederherstellung auf der ganzen Welt in kurzen Zügen vorführt. Das Bestreben, den wahren Glauben zu erhalten und ihn auch in den Heidenländern auszubreiten, ist nicht ein unberechtigter, feindlicher Angriff auf die Eigenheiten der Nationen und Völker, sondern ein berechtigter Kampf um die Erhaltung der höchsten Güter eines Volkes und der Menschheit überhaupt. Darnach ist auch die Tätigkeit der Jesuiten nicht als eine Jagd nach Besitz, Reichtum und Einfluß zu beurteilen, sondern als ein mächtiges Ringen um ewige Güter. Die Auffassung des Vorgängers *Bílek*, der in Prag 1896 eine Geschichte der Jesuiten veröffentlicht hatte, wird von Oliva sehr wesentlich berichtigt, viele Einzelheiten, die *Bílek* ganz unrichtig dargestellt hat, sind in bessere Beleuchtung gerückt. Leider hat es der Verfasser unterlassen, die Quellen, aus denen er geschöpft hat, zusammenzustellen und so seiner Darstellung mehr Gewicht zu verleihen.

Etwas umfangreicher, gewandter in der Darstellung und Behandlung schwieriger Fragen und weiter ausgreifend ist die französische Geschichte der Gesellschaft von dem auch in Deutschland bekannten *Joseph Brucker*. **8)** *Br.* schließt aber schon mit dem Jahre der Aufhebung 1773 und geht auf die Geschichte der Wiederherstellung nicht ein. Seine Einteilung des umfangreichen Stoffes ist sehr geschickt und übersichtlich. Die Entstehung der Gesellschaft, ihr Institut, das Jahrhundert des Aufschwunges, das Jahrhundert der Blüte und der Verfolgungen, endlich die Unterdrückung des Ordens zuerst in einzelnen Staaten, dann auf der ganzen Welt. Als Franzose nimmt er mehr Rücksicht auf die Beziehungen der Jesuiten zu den gallikanischen Artikeln, die ihnen schwere

---

7) Tovaryšstvo Ježišovo. Několik kapitol z dějin církevních. Napsal Václav Oliva. V Brně 1910. 717 St. in kl 8°. — Bibliotéka poučná a zábavná vydávaná „Dědictvím Cyrilla a Methoděje". Veskerých Dědictvím vydaných spisů č. 62 na rok 1910. — **8)** La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire 1521—1773. Par le Père

Vorwürfe vom Papste eintrugen und auch in der Gesellschaft selbst Wirren erregten, dann auf den Kampf mit den Jansenisten, an die Stellung zum Probabilismus und zu den Moralfragen überhaupt; endlich auch auf den sehr nachteiligen Streit um die chinesischen und malabarischen Riten. In vielen hier kurz behandelten Fragen kann das letzte Wort wohl erst dann gesprochen werden, wenn die Dokumente veröffentlicht sind. *Br.* bietet in klarer übersichtlicher Darstellung, was er in Anbetracht des beschränkten Raumes bieten kann und hält sich durchweg fern von voreiligen Urteilen. Schwächen der Jesuiten werden unumwunden eingestanden. Die Quellen werden am Schlusse in einer kurzen Übersicht ohne weitere Kritik aufgezählt. Der Verfasser beabsichtigte, Leuten, die guten Willens sind, eine verläßliche und angenehme Belehrung zu bieten über das wahre Wesen und das geschichtliche Leben der Gesellschaft Jesu und dies hat er gewiß erreicht.

Der Leipziger Professor Dr. *Heinrich Böhmer*, der sich zuvor durch seine gleich (n. 10) zu besprechenden „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu" einen Namen gemacht hat, läßt seine „historische Skizze" in der Sammlung aus Natur- und Geisteswelt in „gänzlich neuer" Bearbeitung in vierter Auflage erscheinen. **9)** Der erste Teil des kleinen Büchleins beruht auf seinen „Studien" über Ignatius; der zweite Teil ist eine vom Standpunkte des liberalen Protestantismus ausgehende Darstellung des Wirkens der Gesellschaft in ihrer Glanzzeit bis zur Aufhebung. Die früheren Anklagen und Verleumdungen der Gesellschaft widerlegt *B.* mit Geschick, bringt aber stellenweise neue vor, die, wenn sie begründet wären, die Jesuiten in fast noch ungünstigerem Lichte erscheinen ließen, als sie von Pascal und den Jansenisten gezeichnet wurden.

So schließt er seine Darlegungen über die Moral und die Anweisungen der Jesuiten für den Beichtstuhl mit den Worten (S. 75): „Sie (die Anweisungen) verraten alle das Bestreben, dem Sünder die Beicht möglichst leicht und angenehm zu machen und ihn in den Stand zu setzen, sich äußerlich mit den Geboten Gottes und der Kirche abzufinden, ohne sich ihnen innerlich zu unterwerfen. Das sittliche Wollen wird in ihnen daher meist für sittlich neutral oder für unschädlich erklärt. Nur das wollüstige Empfinden und Verlangen (delectatio morosa) wird stets als sündig bezeichnet. Diese Ausnahme ist ebenso charakteristisch für die Praxis der jesuitischen

---

Joseph Brucker. Paris, G. Beauchesne, 1919. 832 S. kl. 8°. — **9)** Die Jesuiten. Eine historische Skizze. 4. Aufl. 14.—18. Tausend, Leipzig-

Seelenleitung, wie die erstaunliche Nachgiebigkeit der Patres gegen die gemeinmenschliche Neigung, sich nur äußerlich, ja nur scheinbar mit der Moral abzufinden. Man sieht hieraus zur Genüge: es kam ihnen nicht in erster Linie darauf an, die Menschen zu bessern und zu belehren, sondern sie zu bestimmen, sich dauernd ihrer Leitung anzuvertrauen". Das ist doch wohl ein sehr schlimmer Laxismus, ja ärgerliche und verbrecherische Heuchelei und ekelhafte Herabwürdigung des Bußsakramentes, das erst durch die Jesuiten zu einem Mittel der Seelenleitung gemacht worden sein soll. „Für die jesuitische Religionspflege", heißt es S. 78, „ist die Richtung auf das Äußerliche charakteristisch". Innerer Gehalt ist also bei der Religionspflege der Jesuiten etwas Nebensächliches. Auch die Wirkungen der Exerzitien wird an einer andern Stelle des Büchleins aus der Anspannung der Einbildungskraft erklärt (S. 31). *Böhmer* gerät damit mit seinen eigenen Ausführungen in Widerspruch, da er anderwärts nachweist, daß Ignatius unmittelbar den Willen zu beeinflußen suchte (S. 32), und zugibt, daß die Jesuiten die Missionsmethode spiritualisiert haben, und als ihre Hauptaufgabe, wie Loyola es gefordert hatte, die „Besserung der Sitten" betrachteten (S. 76). Ja, nach *B.* gebührt den Jesuiten das Verdienst, daß der katholische Priester nicht mehr in erster Linie Meßhalter oder gar Prediger, sondern Beichtvater und Seelenleiter wurde (a. a. O.). — Über die Unterrichtserfolge spricht er an verschiedenen Stellen mit großer Anerkennung, schreibt aber S. 106 ganz allgemein, ohne die notwendige Einschränkung: „Ihre Schulen waren um 1720 schon überall verfallen". *R. Ebner*, Beleuchtung der Schrift des Herrn Dr. Kelle, „Die Jesuitengymnasien in Österreich". Linz 1874, weist eine so weit gehende Anklage mit Recht zurück.

III. Teilgeschichten

Gründlicher geht *Boehmer* in den eben genannten „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu" zu Werke, **10)** von denen bisher nur der erste Band erschienen ist. Er behandelt ausschließlich den Stifter der Gesellschaft, Ignatius von Loyola. Die übrigen auf dem Titelblatte dieses Bandes angekündigten Stoffe betreffen alle das weite Gebiet der Jesuiten-Fabeln und verlangen eine genaue Kenntnis der Gesellschaft und der Zeitumstände, unter denen die betreffenden entstanden sind. Man kann darauf gespannt sein,

Berlin, B. G. Teubner 1921. 109 S. 12°. — **10)** Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Loyola. — Geheime Jesuiten. — Die sogenannte Jesuitenmoral. — Die Jesuitische Lehre vom Staat und „Königsmord". — Die chinesischen und malabarischen Riten. — Der Jesuitenstaat in Paraguay. Von *Heinrich Boehmer*, Professor in Marburg. I. Bonn a. Rh., A. Falkenroth, 1914. 340 u. 104 S. Anhang.

wie *B.* die Sache anfassen wird. In diesem ersten Bande hat er es an Forscherfleiß bei Herbeischaffung entlegenen Materials nicht mangeln lassen. Er kann daher die bisherigen Berichte und Lebensbeschreibungen mit neuen Zutaten bereichern und durch seine eindringende Kritik und Vergleichung der Quellen manche Einzeldaten berichtigen. Allein sein Standpunkt ist ihm hinderlich, übernatürliche Vorgänge und geheime Regungen der Seele, die auf außerweltliche Einflüsse zurückzuführen sind, richtig zu werten und in ihrem wahren Wesen zu erfassen. So wird Ignatius einerseits zu einem Mann „von beinahe übermenschlicher Kraft und Zähigkeit des Wollens" (S. 62), der himmlische Gesichte, Erleuchtungen, Tröstungen, ja Tränen haben kann, wann es ihm beliebt, der aber andererseits doch wieder nur „zufällig, wie ein verschlagener Fremdling unter die Mystiker und Visionäre geraten ist" (S. 56). Bei Inigo herrscht eben nicht wie bei den typischen Mystikern und Visionären Phantasie und Gefühl vor, sondern Verstand und Wille (S. 57). Dieser Verstandesmensch legte hinwiederum so großen Wert auf Tränen, daß bei ihm „Tränen und Andacht geradezu zusammengehörten" (S. 52). Ignatius selbst betrachtete diese Tränen als eine Gnade, nicht als ein reines Ergebnis seiner menschlichen Anstrengung. Auch die Wirkung der Exerzitien, die vom Verfasser anerkannt wird, verlangt eine tiefere Erklärung, als *B.* sie gibt. Großen Wert hat der Exkurs über die Quellen zur Geschichte Loyolas! (S. 308—340). Da sind manche willkommene Ergänzungen zur Beurteilung der Monumenta historica zu finden (vgl. S. 322). Dabei anerkennt er freimütig, daß sich die Geschichtschreiber der Gesellschaft in ihren wissenschaftlichen Arbeiten von der legendarischen Auffassung des Heiligen fortschreitend emanzipiert haben. In *Astrains* gleich zu besprechendem Werke sei dieser Fortschritt schon ziemlich deutlich zu erkennen (S. 340).

Von dieser Assistengeschichte ist dieser Zeitschrift während des Krieges der fünfte Band zugegangen. **11)** Die Zeit vom Tode Aquavivas bis zum Tode Piccolominis ist eine Blütezeit der spanischen Assistenz, die nur getrübt wird durch die teilweise erregten Erörterungen über die Kopfbedeckung der Laienbrüder. Zu herrlicher Entwicklung gelangten in dieser Zeit die überseeischen Missionen, denen auch mehr als die Hälfte des Bandes gewidmet ist. Neben den europäischen Archiven sind die in verschiedenen Städten Mittel- und Südamerikas noch erhaltenen

in 8°. — **11)** Historia de la Compañia de Jesús en la assistencia de España. Por el P. *Antonio Astrain.* Tomo V: Vitelleschi, Carafa, Piccolomini (1615—1652). Madrid 1916. XI u. 754 S. in 8° —

Archivalien verwendet. So gelang es dem Verfasser, die Geschichte des unseligen Streites der mexikanischen Jesuiten mit Bischof Palafox durch neue Beiträge zu beleuchten und die Stellung der Jesuiten zu rechtfertigen.

Duhrs Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge ist mit dem dritten Bande in den Verlag G. J. Manz in München-Regensburg übergegangen. Durch Kürzung der Darstellung und Weglassung der Bilder konnte der Preis des starken Bandes auf 150 Mark beschränkt werden. **12)** Die gründliche Arbeitsweise und das umfassende Wissen des Verfassers, der auch entlegene Quellen heranzuziehen weiß, ist schon aus den früheren Bänden vorteilhaft bekannt. Auch hier bietet er ein geschlossenes, sorgfältig durchgearbeitetes Bild des Wachstums und der kulturellen und kirchlichen Erfolge der deutschen Jesuiten. Neue Bauten, neue, oft wenig gewürdigte wissenschaftliche und literarische Leistungen von fast vergessenen Gelehrten und Künstlern werden aus dem Dunkel hervorgezogen und zum Teile eingehend beschrieben. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts kann daher mit Recht als eine Zeit des allmähligen Wiedererwachens eines neuen Lebens unter den Katholiken Deutschlands bezeichnet werden. Die Worte in der Einleitung: „ein vollständiger nationaler, kultureller und moralischer Bankerott", gelten zunächst nur von den ersten Jahren nach dem 30jährigen Kriege. Ein moralisch bankerottes Volk kann doch nicht die gefürchteten Türken besiegen und zurückdrängen und den damals auf der Höhe der Kultur stehenden Franzosen Halt gebieten. Vom Josephinismus kann nur in einzelnen Fällen gesprochen werden, denn das Eingreifen weltlicher Fürsten in kirchliche Angelegenheiten hat unter Kaiser Leopold I noch einen ganz andern Sinn als in der Zeit der Aufklärung. Auch den Jesuiten ist daran ein großes Verdienst zuzuschreiben, denn es war fast ausnahmslos für die Kirche wohlwollend, auf die Wiederherstellung oder Kräftigung des katholischen Lebens berechnet, ja teilweise von den Organen der Kirche gewollt und erbeten. Der Josephinismus dagegen ist ein Kind der Aufklärung und geht somit von der Anschauung der Unterordnung oder gar der Ersetzung der Kirche durch den Staat aus. Zur Vermeidung von Unklarheiten auf dem heiklen Gebiete des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche würde es daher zu emp-

12) Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Von *Bernhard Duhr S. J.* III: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhs. München-Freising, J. G. Manz, 1921. XII u. 921 S. lex. 8°. M 150.—, geb.

fehlen sein. in dieser Zeit noch nicht allgemein von Josephinismus zu sprechen; man müßte sonst den Josephinismus ins Mittelalter zurückdatieren. Die Einteilung des Bandes in drei große Abschnitte: „Äußere Entwicklung, innere Geschichte, Arbeitsleistung" ist den Überschriften nach einfach und übersichtlich, bringt aber in der Ausführung auch Nachteile mit sich, da die „Äußere Entwicklung" mit der Arbeitsleistung und vielfach auch mit dem inneren Leben innig zusammenhängt und daher später öfters wieder erwähnt werden muß. An sachlichem Gehalt und Sorgfalt der Arbeit steht dieser Band seinen Vorgängern nicht nach. Wir können daher hoffen, daß wir in kurzer Zeit eine „monumentale Geschichte der Jesuiten deutscher Zunge" besitzen werden.

Von den zahlreichen Sonderarbeiten der spanischen Patres, die nicht mit den Monumenta zusammenhängen, ist der ZkTh nur die dreibändige Geschichte der Jesuitenmission auf den Philippinen im 19. Jahrh. zur Besprechung gesandt worden. **13)** Dieses mit vielen Bildern und Karten aus dem Missionsgebiete schön ausgestattete Werk wurde von einem gründlichen Kenner des Landes und des Volkes verfaßt, der selbst 18 Jahre an Ort und Stelle als Missionär tätig gewesen ist. Er durchforschte nicht allein die Ordensarchive, sondern auch die Staatsakten und die amtlichen Berichte der Missionsobern, und kann daher die Tätigkeit der Missionäre meist mit den Worten der Berichterstatter selbst erzählen. Dabei wird auch die Unterrichtstätigkeit, der Streit um die Schule und Sorge für den Ausbau höherer Unterrichtsanstalten und wissenschaftlicher Beobachtungsstellen mit fachmännischer Sicherheit besprochen. Das Werk wird dadurch ein Beitrag zur Geschichte der spanischen Kultur und Kolonisationspolitik.

Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Lebens eines Noviziates der Gesellschaft Jesu ist die Ausgabe der „Unterweisungen für ein Noviziat" („Instructions pour le Noviciat"), die Dr. *Hermann Stoeckius* in der „Bibliothèque Mazarine" in Paris entdeckt hat. **14)** Wertvoll ist die genaue Wiedergabe des französischen Textes, der heute fast als ein Unikum zu betrachten ist, da mit

M 175.–. — **13)** Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo 19. Relación historica deducida de los documentos autographos, originales e impresos relativos a la mismas. Por el P. *Pablo Pastells S.J.* I. Barcelona 1916. XXVII u. 526 S. lex. — II. 490 S. — III. 1917. 504 S. — **14)** Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu. Von D. Dr. *Hermann Stoeckius.* I. Die Ordnung des täglichen Lebens. II. Instructions pour le Noviciat

der Auflösung der Häuser die etwa vorhandenen Schriften verschwunden sind. Hingegen leidet der darstellende erste Teil: „Die Ordnung des täglichen Lebens" an dem Fehler, daß *St.* der Instruction eine allzugroße Bedeutung beilegt. Er glaubt nämlich, das Leben in den verschiedenen Noviziaten der Gesellschaft wäre ungefähr dasselbe gewesen wie in dem ungenannten französischen Noviziat. Allein die Eigenheiten der französischen Aszese und Novizenbildung sind so groß, daß sie in andern Ländern kaum Nachahmung gefunden haben dürften; darum gehen die Schlüsse, die der Herausgeber aus dem Texte zieht, entschieden zu weit. Auch sind ihm infolge von unrichtigen Begriffen über katholische Lehren und katholische Einrichtungen manche sinnstörende Übersetzungsfehler unterlaufen. So spricht er S. 99 von der „Anbetung der seligsten Jungfrau", während im Französischen richtig „la devotiõn de la S. Vierge" steht. Auch „die ganz außerordentlichen und geheimen Rosenkränze" sind im Orden nicht bekannt. Jeder Benützer des Werkes wird daher lieber zum französischen Texte greifen als zur deutschen Einleitung. Ordensobere und Novizenmeister können aus dem Texte manche Anregung schöpfen.

Zur Geschichte der Jesuiten in Weiß-Rußland sind die Briefe der Nuntien und der Obern der Gesellschaft von Bedeutung. Ihre handschriftliche Sammlung in Rom ist seit der Aufhebung des Collegium Romanum verschwunden. Zur Jahrhundertfeier der Gesellschaft hat sie P. *Pierling* nach einer Abschrift, die er vor dem Jahre 1873 hat herstellen lassen, herausgegeben und sie so vor dem Untergange bewahrt. **15)**

IV. Lebensbeschreibungen

In das Gebiet der Gelehrtengeschichte gehört die spanische Übersetzung der Lebensgeschichte Franz Suarez von P. *Raoul de Scoraille*, die bereits in dieser Zeitschrift 39 (1915) 770—72 besprochen wurde. **16)** Die Übersetzung ist eine genaue Wiedergabe des Originals, hat aber den Vorteil, daß in ihr die meist spanisch geschriebenen Briefe des Gelehrten in ihrer Ursprache

de Jésuites. Bonn, Albert Falkenroth, 1918. 255 S. 8°. — **15)** Publications de la Bibliothèque Slave à Bruxelles. 1814—1914. A propos de centenaire de rebablissement de Jésuites. Correspondance. Paris, G. Beauchesne, 1914. 116 S. in 12°. — **16)** El Francisco Suarez según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos. Por el P. *Raúl de Scoraille S. J.* Traducción de P. *Pablo Hernandez S. J.* Barcelona 1917. Lex. 8°. I. El estudiante. El professor. XXIX u. 455 S. II. El doctor. — El religioso. 525 S. —

gegeben werden konnten. Für Forschungen muß daher die Übersetzung neben dem Original zu Rate gezogen werden.

In der von P. *Konstantin Kempf* geleiteten Sammlung: „Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter" erschien ein Leben des Kardinals Robert Bellarmin. **17)** Der Verfasser schreibt nicht für Gelehrte, sondern für das Volk, um die Frömmigkeit und Heiligkeit des Kardinals, dessen Seligsprechungsprozeß wieder aufgenommen wurde, in weiteren Kreisen bekannt zu machen. Er scheidet daher alles gelehrte Beiwerk so viel als möglich aus, hat aber aus den ersten und besten Quellen geschöpft und will nur Zuverlässiges und Sicheres berichten. Weiter greifende Forschungen über den Kardinal und seine Werke müssen einer günstigeren Zeit vorbehalten bleiben.

In derselben Sammlung erschien auch die zweite Auflage des beliebten Canisiuslebens von *Otto Braunsberger*. **18)** Die neue Auflage wurde durch einen Absatz über „das innere Leben" des Seligen bereichert, was allen Verehrern des Seligen sehr erwünscht sein dürfte und die Charakterzeichnung vervollständigt. Als eine Ergänzung zu *Braunsberger* kann die deutsche Sonderausgabe der Bekenntnisse des sel. Petrus Canisius gelten. **19)** Daselbst erschien auch von demselben Verf. ein ganz kurzes Lebensbild, das zur Massenverbreitung sich eignet. **20)**

Ferner liegt vor ein Lebensbild aus neuester Zeit vom geistlichen Führer der Alumnen der Freiburger Erzdiözese, P. Pfeifer S. J. **21)** Ein stilles Leben wird gezeichnet nach den Briefen und hinterlassenen Schriften des Verewigten und nach den Aussagen und Zeugnissen seiner Freunde und Zöglinge; es bietet Trost und Anregung für alle, die in der Stille und Verborgenheit eines Seminars oder eines Ordens Seelen zu bilden haben. Ein starker Wille, von Jugend auf durch Entbehrungen und mühsame

17) Der ehrwürdige Kardinal Bellarmin S. J., ein Vorkämpfer für Kirche und Papsttum 1542—1621. Von *Emerich Raiz* von *Frentz S. J.* mit sieben Bildern. Freiburg i. Br., Herder, 1921. XIII u. 227 S. in kl. 8°. — **18)** Petrus Canisius, ein Lebensbild. Von *Otto Braunsberger*. Mit einem Bildnis des Seligen. 2. u. 3. Aufl. Freiburg i. Br., Herder 1921. XII u. 332 S. kl. 8°. — **19)** Die Bekenntnisse des sel. Petrus Canisius und sein Testament. Aus dem Lateinischen übersetzt von *Johannes Metzler S. J.* M. Gladbach, Kühlen, 1921. 8° 51 S. — **20)** Der sel. Petrus Canisius. kl. 8°. 9 S. — **21)** In der Werkstatt Gottes. Lebensbild des P. August Pfeifer S. J., dargestellt von *Sigmund Nachbaur S. J.* Mit 7 Bildern. Freiburg i. Br., Herder, 1921. 196 S. kl. 8°.

Arbeit gestählt, errang große Erfolge und sparte keine Anstrengung, um sich und andere zu heiligen. Die Darstellung ist angenehm fließend.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Marie, mère de grâce. Étude doctrinale par *R.-M. de la Broise* et *J.-V. Bainvel*, professeurs à l'Institut catholique de Paris. Mise au point et augmentée par J.-V. Bainvel. Avec introduction par son Éminence le Cardinal *L. Billot S. J.* Paris, G. Beauchesne, 1921. XXVIII u. 144 p. kl. 8°.

Schon seit einer Reihe von Jahren trat insbesondere in Belgien, Frankreich und Spanien eine Bewegung hervor, die dahin abzielt, die Mitwirkung der Mutter Gottes zur Erlösung und namentlich ihre universale Mittlerschaft bei der Austeilung der Gnaden zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und selbst einer dogmatischen Definition dieser Lehre die Wege zu ebnen. Und diese Bewegung scheint in unsern Tagen immer mehr anzuschwellen. In Zeitschriften, Broschüren und auch größeren theologischen Werken wird die Lehre von der Mittlerschaft der Mutter Gottes untersucht, erklärt und vertreten und auf marianischen Kongressen ist dieselbe ein bevorzugter Gegenstand, der stets allgemeinem Interesse und warmer Sympathie begegnet. Die Förderer dieser Bewegung können als vorläufiges günstiges Resultat verzeichnen, daß Papst Benedikt XV auf die Bitten des belgischen Episkopats, der theologischen Fakultät von Löwen und der religiösen Orden in Belgien, der allerseligsten Jungfrau den Titel der allgemeinen Gnadenvermittlerin zu erteilen, für die belgischen Kirchen ein Officium und eine Messe in honorem B. M. V. omnium gratiarum mediatricis auf den 31. Mai verliehen hat. Außerdem hat sich der Hl. Vater bereit erklärt, auch allen anderen Kirchen und Genossenschaften, welche sich darum bewerben werden, dieselbe Gunst zu gewähren. Diese bedeutungsvolle Äußerung des päpstlichen Stuhles hat der Bewegung einen neuen Anstoß gegeben und man strebt nunmehr mit noch größerem Eifer auf das oben angedeutete Endziel hin.

Über diese Bewegung und ihren Gegenstand, die Lehre von der Mittlerschaft Mariae, orientiert in trefflicher Weise die oben verzeichnete Broschüre. Sie ist nicht eine einheitliche Arbeit des

Herausgebers *J.-V. Bainvel*, sondern umfaßt 3 verschiedene theologische Abhandlungen und schließt mit einem Anhang mehrerer zur Sache gehöriger Notizen und Mitteilungen.

In der 1. Abhandlung, der Einleitung (S. V—XXVIII), untersucht Kardinal *Billot* an der Hand des Protoevangeliums die Stellung der Mutter Gottes im Erlösungswerke und ihre Anteilnahme an demselben; die Erörterung deckt sich im Wesentlichen mit der These 41 im Traktat De verbo incarnato desselben Theologen. Es sind bedeutsame, gründliche und klare Ausführungen; sie legen das Fundament für die weitere Frage von der Mittlerschaft der allerseligsten Jungfrau bei der Gnadenausteilung.

Die 2. Abhandlung ist die Reproduktion eines Artikels von *De la Broise* in den Études 68 (1896 II) 5—31 (15. mai 1896) über den Satz: Toutes les grâces nous viennent par la S. Vierge. Der Verfasser präzisiert vor allem den Sinn des Satzes dahin, daß die Mittlerschaft der Mutter Gottes als eine allgemeine zu verstehen sei: sie umfaßt alle Erlösten und alle Wohltaten der übernatürlichen Ordnung; sie ist weiter keine physische, sondern eine moralische Mitwirkung; und drittens sie ist nicht bloß mittelbare Mitwirkung, inwiefern nämlich die Mutter Gottes bei der Erwerbung der Gnade, der Erlösung, mitgewirkt hat; sondern sie wirkt direkt und unmittelbar mit bei der Zuwendung der Erlösung an die einzelnen Menschen, bei der Austeilung der Gnaden. Diese Mitwirkung bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte hängt eng zusammen mit ihrer Mitwirkung beim Erlösungswerke und ergibt sich aus derselben mit kaum abzuweisender Konsequenz. Endlich wird in Kürze der Traditionsbeweis mehr angedeutet, als ausgeführt. Das Schwergewicht der Abhandlung liegt in der durchsichtigen und zutreffenden Erklärung, wie die Gnadenvermittlung der Mutter Gottes aufzufassen ist und wie sie in harmonischem Einklang steht mit der Mitwirkung zur Erlösung und dem ganzen Erlösungsplan Gottes.

Die 3. Abhandlung ist im wesentlichen identisch mit dem Artikel des Herausgebers *Bainvel* im Dictionnaire apologétique: Intercession universelle (Marie § 5). Der Verfasser orientiert kurz über die Geschichte dieser Frage und den gegenwärtigen Stand derselben und legt dann das Hauptgewicht auf eine möglichst durchschlagende Beweisführung. Er führt Beweise insbesondere aus der Einheit des ganzen Erlösungswerkes (d. h. der Erwerbung und der Zuwendung der Erlösung als ein Werk betrachtet), und aus den allgemein anerkannten Ehrentiteln Marias als Mittlerin und als Mutter der Erlösten in bezug auf das übernatürliche Leben der Gnade. Er bestimmt endlich diese Lehre von der Gnaden-

vermittlung der Mutter Gottes als gewiß und als dogmatisch definierbar und zieht daraus einige praktische Folgerungen. Es muß anerkannt werden, daß schwerwiegende Gründe für diese Lehre geboten werden. Jedoch dürfte kaum jede Schwierigkeit und jede Unklarheit beseitigt sein. Die eine oder andere Frage, z. B. wie die Mittlerschaft der seligsten Jungfrau inbegriffen ihre Mitwirkung zur Erlösung im Einklang steht mit ihrer eigenen wenn auch präventiven Erlösung, und wie in der unmittelbaren Anteilnahme Marias an der Gnadenaustellung die Parallele oder vielmehr der Kontrast zur ersten Eva, die doch nur mittelbar zum Falle der einzelnen Menschen mitgewirkt hat, gewahrt sei — erscheinen als durchaus berechtigt und lassen eine eingehendere Untersuchung und weitere Klärung als wünschenswert erscheinen.

Im Anhang endlich bietet der Herausgeber eine Anzahl bibliographischer, literarischer, historischer Notizen und Mitteilungen, die sich freilich auf das französische Sprachgebiet beschränken, aber auch so recht dankenswert sind. *Scheeben* z. B. ist weder hier noch sonst erwähnt, obwohl er in einer Dogmatik die beregte Lehre in seiner tiefen und originellen Weise verhältnismäßig eingehend behandelt. Ebenso findet man nirgends angeführt den spanischen Schriftsteller *Villada*, der in einer eigenen 1917 in 2. Aufl. erschienenen Broschüre für die Definierbarkeit der allgemeinen Gnadenmittlerschaft Marias eintrat. (Por la definición dogmática de la mediación universal de la Santissima Virgen. Madrid, Razón y Fe.) Jedoch der Verfasser wollte eine erschöpfende Bibliographie nicht bieten und schrieb in erster Linie wohl nicht für Theologen von Fach, sondern hatte offenbar einen größeren Leserkreis innerhalb seiner Landsleute vor Augen. Er verdient insbesondere in Anbetracht der immer elender werdenden buchhändlerischen Verhältnisse aufrichtigen Dank, daß er die bezeichneten wertvollen Abhandlungen in einer Broschüre zusammengefaßt und leichter zugänglich gemacht hat.

Man muß wünschen und hoffen, daß weitere Untersuchungen in der Frage der allgemeinen Mittlerschaft der seligsten Jungfrau gleichfalls mit Mäßigung und in verständiger und solider Weise geführt werden ohne dergleichen Überschwänglichkeiten, wie sie in der Revue d'Ascétique et de Mystique [I 1921] 306 verzeichnet und abgewiesen werden. Mit solchen Entgleisungen ist der Wahrheit und der guten Sache nicht gedient, sondern sie können dadurch vielmehr in Mißkredit gebracht werden.

Innsbruck. Jos. Müller S. J.

Die heiligen Schriften des Alten Bundes. Aus dem kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtexte übersetzt und kurz erläutert von *Nivard Schlögl*. I. Band. 8°. XXXII u. 424 S. Mit 2 lithographierten Tafeln. Wien 1922, Burgverlag (Richter und Zöllner). K 1360; geb. 1600 u. Zuschläge.

Vor Jahresfrist erschien im gleichen Verlage *Schlögls* Übersetzung des N. T., die er selbst (S. 425) als „die erste richtige und erste deutsche Übersetzung der hl. Schriften des Neuen Bundes" bezeichnete. Die Kritik, d. h. die hier allein zuständige und berufene Fachkritik im Gegensatz zu mancher aufdringlichen Reklame in den Tagesblättern, hat die Leistung des Übersetzers auf ihren wahren Wert geprüft, das Gute an der neuen Übersetzung anerkannt, dieselbe aber in der Hauptsache allgemein abgelehnt, ja in manchen Einzelheiten mit gutem Recht scharf bekämpft. Ich verweise hier nur auf die ausführlichen Kritiken von *U. Holzmeister* in dieser Zeitschrift 45 (1921) 111—123; *V. Hartl*, Kath. Kirchenzeitung (Salzburg) 61 (1921) 150—153; *H. Vogels*, Hochland 18 (1920/21) 92—97; ein ungenannter Universitätsprofessor im „Neuen Reich" 3 (1921) 420 f.

Nunmehr liegt der 1. Band von *Sch.s* Übersetzung des A. T. vor. Er umfaßt den Pentateuch, Josue, Richter mit Ruth u. 1 Sam 1—7. Diese ersten 7 Kapitel des 1. Buches Samuel gehören nach *Sch.* zum Buche der Richter; „die Rabbiner haben die Geschichte Samuels vom Buche der Richter losgetrennt und mit dem Buche von beiden Reichen verbunden" (S. VII f). Eine genauere Begründung dieser seiner Ansicht hat er bereits in seinem Kommentar zu den Büchern Samuel (Wien 1904, S. XIII) gebracht und von neueren Alttestamentlern hat sich z. B. *A. Hudal* (Einleitung S. 98 f) dieser Ansicht angeschlossen. Doch wenn hiefür auch manche Gründe sprechen (anderen Fachgelehrten sind sie nicht überzeugend), so hätten doch die praktischen Rücksichten verlangt, daß die einmal hergebrachte Ordnung beibehalten würde. Aber freilich *Sch.* will den „kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtext" und „den ursprünglichen Kanon mit 22 (sic!) Büchern" (S. IX f) bieten. Daß er als katholischer Theologe den ganzen Kanon des A. T. nach der Lehre des Konzils von Trient festhält, ist eine selbstverständliche Sache; aber die Art und Weise, wie er die hl. Bücher des A. T. gerade auf die Zahl 22 zurückzuführen sucht, ist zu gekünstelt. Er kann seinen „ursprünglichen Kanon mit 22 Büchern" **nur dadurch** erreichen, daß er die Bücher Samuel und der Könige als ein **„Buch von beiden** Reichen", die Bücher der Chronik,

Esdras und Nehemias als „das Buch der Chronik" und die 5 Bücher Moses' als „das Buch Moses'" zählt. Lebhaft bekämpft er (S. VII—IX), aber nicht immer glücklich (so z. B. mit seiner Ansetzung der Reform des Esdras für das 7. Jahr Artaxerxes II [sic!]), die Irrtümer der Rabbiner, jedoch der rabbinischen Vorliebe für die Zahl 22 (des hebr. Alphabeths) ist er selbst erlegen. Warum sich so gerade auf diese Zahl versteifen, leuchtet wirklich nicht ein; davon hängt die Richtigkeit des kirchlichen Kanons und dessen wirksame Verteidigung gegenüber den nachchristlichen Juden und ihren Nachtretern, den Protestanten, doch nicht ab. Darum kann man trotz aller seiner temperamentvollen Ausführungen ruhig dabei bleiben, das eine große Werk des Moses in die bekannten 5 Bücher abzuteilen, zumal ja diese Einteilung im Werke selbst deutlich genug angezeigt ist. Und es ist weiter zum mindesten eine unpraktische Einführung, daß in dieser neuen Übersetzung eine neue durch den ganzen Pentateuch fortlaufende Kapiteleinteilung, dazu noch oft mit abweichender Verszählung auf Grund „des kritisch hergestellten Textes" in Aufnahme gebracht wird[1]).

Prof. *Schlögl* liebt es, wie schon aus seiner Übersetzung des N. T. bekannt ist, neue Wege zu gehen. Dies tut er auch im vorliegenden Werke, man kann sagen, mit bewußter Absicht und auf der ganzen Linie: in der Literarkritik und in der Textkritik, in Übersetzung und Exegese. Seine neuen Wege haben vonseiten der Neutestamentler berechtigten Widerspruch gefunden, und diesem Widerspruch werden sich jetzt auch die Alttestamentler anschließen.

I. Schlögls Literarkritik. Hier fordern den kath. Theologen zum Widerspruch heraus in erster Linie seine Aufstellungen über den mosaischen Pentateuch. Sie sind enthalten in der Einleitung S. XV—XXIX. Ich hebe die Hauptsätze hervor, bald kürzer, bald länger, je nach der Notwendigkeit der Sache, jedoch möglichst mit den eigenen Worten des Verf.s, um den Lesern dieser Zeitschrift objektiv den Sachverhalt zu berichten und ihnen ein eigenes Urteil zu ermöglichen.

a) *Genesis.* Über Verfasser und Integrität des 1. Buches Moses schreibt *Sch.*, wie folgt: „Ob Moses[2]) selbst dieses Buch verfaßt

[1]) Zur leichteren Orientierung sind im Referat entweder neben oder auch sogleich an Stelle der *Schlögl*'schen Kapitel- und Verseinteilung die uns geläufigen Zitationsweisen der Bücher Moses' gebraucht.

[2]) Ich schreibe die alttestamentlichen Namen in der uns geläufigen Form. Die Einführung der hebräischen Formen der alttestamentlichen Personennamen, wie Mosche, Jishaq, Jirmeja, Jechesqel u. s. w.,

oder schon fertig vorgefunden und seinem Buche einverleibt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Wahrscheinlich stammt es in seiner einheitlichen Form und Gliederung von Moses selbst, welcher der Überlieferung nach als Verfasser gilt. Er war auch wie kein zweiter geeignet, dieses Buch zu schreiben, indem ihm als Hebräer nicht nur die richtige mündliche Überlieferung, sondern auch eine Menge schriftlicher Aufzeichnungen zu Gebote standen und als Adoptivsohn der ägyptischen Königstochter die höchste Bildung eignete" (S. XVI f). Aber „der äußern Form nach hat das Buch viele Umarbeitungen erfahren" (S. XVII). In dieser Hinsicht hebt *Sch.* mit Nachdruck hervor „eine durch das ganze Buch gehende poetische Überarbeitung", die sich besonders gerne in den Gottesreden und Segenssprüchen der Patriarchen zeigt (S. XI). In den erklärenden Fußnoten sind diese Stellen fleißig als „nachexilische Poesie" bezeichnet. Für die poetischen Umarbeiter hält er den Propheten Ezechiel oder von diesem oder von Jeremias beeinflußte Leute (S. XVII). Zur leichteren Übersicht sind alle nachexilisch umgearbeiteten oder überhaupt nachträglich eingeschalteten Stellen durch einen anderen Druck (antiqua) kenntlich gemacht. „Aber auch nach anderen Richtungen weist das Buch (Genesis) deutliche Umarbeitungen oder Änderungen auf" (S. XVII). Auf diese vom Verfasser S. XVII –XXI besprochenen Umarbeitungen, Änderungen, Einschübe kommt der Referent, um die Darstellung der *Schlögl*'schen Pentateuchtheorie nicht zu unterbrechen, weiter unten zurück. Hier sei nur kurz bemerkt, daß in dem „kritisch hergestellten Text" der Genesis allein, wie eine Nachprüfung ergeben hat, c. 270 Verse oder Versteile ausgelassen sind.

b) *Exodus.* Über Verfasser und Integrität dieses Buches lautet das Urteil (S. XXI f): „Der ursprüngliche Verfasser ist Moses, wie die jüdische und christliche Überlieferung einstimmig festhält" ... Jedoch „der äußeren Form nach hat das Buch noch mehr durch Neubearbeitung gelitten als die Genesis. Zunächst ist eine poetische Umarbeitung festzustellen, weniger im ursprünglichen Texte, mehr in den nachexilischen Einschüben. Aber auch im echten Texte sind die poetischen Stellen (besonders Gottesreden) meist nachexilische Umformung". In den erklärenden Fußnoten werden die „poetischen" (?) Gottesreden wiederum als „nachexilische Poesie" charakterisiert. Dazu wird S. 113 f zum „kritisch hergestellten, poetischen" Text des Dekalogs bemerkt: „Man beachte, daß Ex 20,2–17" (d. i. der Dekalog!) nichts anderes

haben die Kritiker mit Recht als unnötig bezeichnet. S. *V. Hartl* a. a. O. S. 151 f.

ist als Einschub aus Deut 5,6—21 (nachexilischer Text aus der Zeit nach 398 v. Chr.), mit wenigen Abweichungen". S. XXII—XXIV werden dann von *Sch.* noch andere Änderungen und Einschübe im Buche Exodus erörtert, ähnlich wie bei der Genesis. Auch beim Buch Exodus fallen die vielen Auslassungen im Texte auf. Von größeren Abschnitten, welche dem kritischen Messer des Übersetzers zum Opfer gefallen sind, seien notiert: 6,2—7,7; 15, 1—21 (das Siegeslied des Moses); 16,8—16 (Sieg über die Amalekiter); 20,22—26 (das Altargesetz).

c) *Leviticus.* Zu diesem Buche lesen wir in der Einleitung (S. XXIV): „Da der Text jetzt zum großen Teil nur in nachexilischer Überarbeitung vorliegt, läßt sich oft nicht mehr unterscheiden, was wirklich auf Moses zurückgeht oder spätere Fortentwicklung des mosaischen Rechtes ist. Im großen Ganzen aber ist der hebräische Text sicher mosaisch und die jüdische und christliche Überlieferung ist im Rechte, wenn sie Moses als Verfasser betrachtet. Mo. 88,3 (d. i. Lev 17,3) setzt die Zeit der Wüstenwanderung voraus". Ausgelassen sind in der Übersetzung Lev 20 u. 26. Zum letzteren Kapitel wird bemerkt: „Lev 26 enthält zwei poetische Reden Ezechiels oder eines seiner Schüler, gehalten gelegentlich einer Gesetzesvorlesung" (S. XXIV; vgl. S. XVII).

d) *Numeri.* Den ersten Teil des Buches (Num 1,1—14,33) scheint *Sch.* (mit Ausnahme von einigen nachexilischen, poetischen Überarbeitungen und Nachträgen[1]) für ursprünglichen mosaischen Text zu halten. Aber „von Mo. 103 (d. i. von Num 15) an" „ist der Text", so behauptet er (S. XXV), fast nur noch in der Form von nachexilischen Reden, die Moses in den Mund gelegt werden (vgl. Mt 23,2) vorhanden"... Diese „ersetzen den verloren gegangenen ursprünglichen Bericht über die Ereignisse und Vorschriften" (aus der Zeit der Wüstenwanderung). „Der Bericht über die letzten Ereignisse in der Wüste ist teils noch mosaischer Text (Num 20,14—21,9), teils aber schon nachexilische (poetische) Umarbeitung (Num 21,10—35)". Kap. 106 aber (= Num 18) ist nachexilische Gelegenheitsrede aus der Zeit des Nehemias" (S. XXVI; vgl. S. 218). Im dritten Teil (Num 22, 1—35,34) „ist der Text nur in der nachexilischen (teils poetischen) Umarbeitung erhalten" (S. XXV). Zu den einzelnen Weissagungen Balaams (Num 22—24) ist immer bemerkt: „Nachexilisches Gedicht", und die Episode von Balaams Eselin (Num 22,22—35) ist trotz 2 Petr 2,15 f weggelassen. Dann heißt es noch (S. XXVI):

[1] Ausgeschieden sind Num 11,4—34 (die Gräber der Lüsternheit); 12,1—15 (das Murren Aarons und Mirjams).

„Auch dieser dritte Teil ersetzt den verloren gegangenen mosaischen Text".

e) *Deuteronomium.* Über das 5. Buch Moses', das Deuteronomium, hat *Sch.* schon im Vorwort (S. XI) die bemerkenswerten Worte niedergeschrieben: „Sehr irreführend für den Uneingeweihten sind die Moses in den Mund gelegten Reden des Deuteronomiums, die aber durch häufige Hinweise auf spätere Verhältnisse den nachexilischen Gesetzeslehrer deutlich erkennen lassen".

Weiter ausgeführt wird diese Behauptung in der Einleitung (S. XXVI—XXIX): „Deuteronomium ... bedeutet ‚Abschrift, Wiederholung des Gesetzes, Gesetzeslehre' ... Dieser Titel entspricht ausgezeichnet der Beschaffenheit des Buches, das aus nachexilischen Reden von Gesetzeslehrern besteht, die aber Moses in den Mund gelegt werden, als ob er sie selbst in den Steppen Moabs gehalten hätte. Dies widerspricht nicht Joh 5,45 ff (vgl. *Dillmann*, Joh 5,45—47 in der Pentateuchfrage)[1]; denn die Juden aller Zeiten wußten genau, daß der Kompilator wie der Vorleser der Tora (Mo. 127, 1—129,110 d. i. Dt 12,1—26,13; nach *Sch.* S. IX „die eigentliche Tora"), nicht Moses sei, sondern vom Lehrstuhl Moses' aus, d. i. im Namen Moses' spreche (Mt 23,2). Die 621 v. Chr. unter Josias aufgefundene „Tora" ist nämlich nichts anderes als die mehr oder weniger systematische Zusammenstellung der mosaischen Gesetze behufs Vorlesung am Laubhüttenfeste des Sabbatjahres (vgl. Neh 8,4), wie sie in nachexilischer Umarbeitung Dt 10,12—26,13 vorliegt, samt Vor- und Schlußrede (Dt 10,12—11,32 u. Dt 27 f). Diese Moses in den Mund gelegten Reden sind wirklich nichts anderes als Wiederholung, Auslegung und Fortentwicklung des mosaischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Verhältnisse; zugleich aber ergänzen sie den alten mosaischen Text, bezw. ersetzen sie den verloren gegangenen ursprünglichen Bericht über Moses' letzte Taten und verhalten sich also wie eine biblische Predigt oder wie eine biblische Geschichte zum Bibeltext".

Im einzelnen wird dann noch gesagt: der erste Teil dieses Buches (Dt 1,1—10,5) enthalte „außer dem eingeschobenen, schon

[1] Dieses (ungenaue) Zitat ist irreführend. Gemeint ist die Abhandlung von *St. Dillmann* in BZ XV (1918—1921) 139—148; 219—228. *Sch.* scheint sich auf die in dieser Abhandlung eingangs (S. 139—140) erwähnte Ansicht von *Hummelauer* berufen zu wollen; *Dillmann* selbst sagt so ungefähr das Gegenteil. Wer aber dessen Ausführungen über Joh 5,45—47 aufmerksam erwägt, wird sich über den obigen apodiktischen Satz „dies widerspricht nicht Joh 5,45 ff" nicht wenig wundern.

stark rabbinisch gefärbten 120. Kapitel" (d. i. Dt 4), „vierhebige Reden nach ezechielischem Muster (vgl. Ez 20), deren Verszahl immer 22 oder ein Vielfaches von 22 (Zahl der hebr. Buchstaben) ist, die vielleicht auch (wenigstens teilweise) von Ezechiel selbst herrühren und, was den Stoff anlangt, wirklich nur Wiederholung bereits berichteter Ereignisse und Vorschriften sind, die Ereignisse aber mit poetischer Freiheit wesentlich anders darstellen und besonders Moses in ganz anderem Lichte erscheinen lassen als Mo. 47–118)" (d. i. in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri). „Der dritte Teil (Mo. 130,1—135,10 = Dt 27—34) enthält längere Schlußreden, die nach der Gesetzesvorlesung angefügt wurden in der Form, als wären sie Moses' letzte Reden und Anordnungen, und den Bericht über seinen Tod. Hier (Dt 31,9) wird Moses sogar als Toralehrer dargestellt und auf ihn die Verordnung zurückgeführt, daß am Laubhüttenfeste jedes siebenten Jahres die Tora, d. i. die Gesetzessammlung (Dt 12,1—26,13) zu verlesen sei" ... „Die poetischen Lieder 133,18—60 (d. i. Dt 32,1—43[1]) = das Lied des Moses) und 134,2–29 (d. i. Dt 33,2—29 = der Segen des Moses), aber auch andere Stellen erinnern stark an Ezechiel und haben auch manche Ausdrücke nur mit diesem gemein". Über den Bericht von Moses' Tod und Begräbnis (Dt 34) heißt es dann endlich (S. 322): „Dieses Kapitel ersetzt den verlorenen Bericht über Moses' letzte Tage, der ursprünglich sicher den Schluß des sog. Buches Numeri bildete ... Der lange nach Moses Tod lebende Verfasser ist wahrscheinlich Esdras".

Die gleichen Auffassungen kehren bei den folgenden Büchern Josue, Richter, Ruth wieder. „Nachexilischer Text", lautet für den größten Teil dieser Bücher das Urteil. Dazu sind auch hier größere Abschnitte ausgelassen, wie z. B. Richt 5 = das Lied der Debora[2]) und 1 Sam 2,1—10 = das Lied der Anna. Und welches sind nun die Beweise, vor allem für diese neue Pentateuchtheorie? Mit Beweisen fällt der Wiener Professor seinen Lesern nicht lästig. Er sagt es: „Nachexilischer Text". „Nachexilische Poesie": also

[1]) Zu Vers 42 wird erklärt (S. 318): „Dieser Vers ist eine Anspielung auf den Untergang des neubabylonischen Reiches (538 v. Chr.) und eine Art Schmeichelei für den regierenden Perserkönig" (!).

[2]) Das hohe Alter des Deboraliedes erkennt auch die protest. Bibelkritik an. *Sellin* (Einleitung[1] S. 69) nennt es „eins der ältesten und wertvollsten Denkmäler israelitischer Dichtkunst" und *Cornill* (Einleitung[7] S. 92) betont, daß es „unter dem frischen Eindrucke der Ereignisse selbst entstanden ist". Und *Sch.* läßt es aus!

muß es auch so sein. Darum braucht sich auch der Fachkritiker, wo die Beweise ausstehen, nicht viel zu bemühen: Quod gratis asseritur, gratis negatur. Katholische Theologen werden sich freilich fragen: Wie stimmt diese neue Pentateuchtheorie zu den kirchlichen Lehrvorschriften über die Authentie und die Integrität des mosaischen Pentateuchs, speziell zu dem Dekret der Bibelkommission vom 27. Juni 1906? Kann man wohl annehmen, daß angesichts der vielen von *Sch.* behaupteten Umarbeitungen, Veränderungen, Einschüben die „substantialis Mosaica authentia et integritas Pentateuchi" noch gewährleistet ist? Darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß dies so wenig oder noch weniger der Fall ist als bei der von *J. Touzard*[1]) vertretenen Theorie, von welcher die Congregatio S. Officii am 21. April 1920 erklärt hat: tuto tradi non potest. *Schlögl* erwähnt auch das Dekret der Bibelkommission gar nicht, macht auch keinen Versuch, seine neuen Theorien damit in Einklang zu bringen und zu rechtfertigen.

Nur einmal setzt er wenigstens zu einer Beweisführung an, wenn er (S. XXVIII) zur Verteidigung seiner Aufstellungen über das Deuteronomium schreibt: „Daß der jetzige Text des Deuteronomiums nachmosaisch ist, zeigen die Stellen mit der Phrase ‚wie es eben heute der Fall ist': Dt 2,30; 4,38; 6,24; 8,18; 10,15, besonders Dt 29,27, wo das Exil als geschichtliche Tatsache vorausgesetzt ist. Allerdings ist diese Stelle später Einschub; aber den späten, oft geradezu den nachexilischen Autor verraten noch viele andere Stellen, die nicht später eingeschoben sind, besonders Dt 33,12, wo der Tempel von Jerusalem als bestehend vorausgesetzt wird, während sonst gerade in diesem Buche die Phrase vom ‚Orte, den Jahwe erwählen wird', gebräuchlich ist". Die im Ausdruck ‚wie heute' = ‚wie es heute d. i. jetzt der Fall ist" liegende Schwierigkeit ist ein alter, oft schon vorgebrachter aber auch widerlegter Einwand. Für Dt 29,27 löst ja *Sch.* selbst die Schwierigkeit, indem er sagt, daß die Stelle später Einschub sei. Trifft dies zu, dann kann sie auch nicht „besonders" zeigen, daß der Text des Dt nachmosaisch ist. Die schwie-

[1]) Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique Fasc. XV s. v. Moïse et Josué col. 735—55 u. Revue du Clergé Français 99 (1919) 321—43. Vgl. *A. Fernández*, La crítica reciente y el Pentateuco. Biblica 1 (1920) 173—210. *N. Schneider*, Die neueste kirchliche Entscheidung in der Pentateuchfrage. Pastor bonus 33 (1920) 1—17. Ähnlichen Anschauungen über die Pentateuchfrage wie *Touzard* huldigt *J. Nikel* (Die Pentateuchfrage. Biblische Zeitfragen X 1/3). Siehe hierüber *N. Schneider*, Das Pentateuchproblem in den kath. Veröffentlichungen der letzten Jahre. Pastor bonus 33 (1921) 555—60.

rigere Stelle Dt 3,14 ist auch nach ihm eine spätere Interpolation und daher im Text weggelassen. Über diese „antiquarische Glosse" siehe *Hummelauer*, Com. in Dt p. 207. Die übrigen oben zitierten Stellen aber machen in Wirklichkeit keine ernste Schwierigkeit. Ich kann mich damit begnügen, hiefür *Hummelauer* (l. c. p. 123) anzuführen, der schreibt: „*Sicut hodie* 2,30; 4,20. 38; 6,24; 8,18; 10,15. Verterem gallice „ce qui est un fait accompli". Quaedam summi momenti divina facta demonstrantur esse „des faits accomplis", seu esse *vere* facta: quam argumentationem non habes Ex.-Num., sed plurimum apta illa erat extremis alloquiis Moysis, ut demonstraret, quid promissionum iam cerneretur oculis impletum, atque ita fiduciam augeret. Sic factum cladis Sehon 2,30 demonstratur vere esse factum; 4,20 Israelis electionem iam vere cerni factis comprobatam. Demonstratur 4,38 factum exodi aegyptiacae, ubi expressio non ad solum v. 38, sed ad v. 36—38 refertur; 6,24 factum prosperitatis, qua Israelitae fruentur, quo tempore 6,24 pater filium alloquetur; 8,18 factum providentiae divinae in deserto; 10,15 factum amoris Israeli in patriarchis exhibiti". Jedoch der Wiener Exeget muß diese und ähnliche Antworten und Lösungen seiner kath. Fachkollegen kennen. Da hält es fast schwer, seine Beweisführung ernst zu nehmen. Und was die dunkle Stelle Dt 33,12 (Segensspruch des Moses über Benjamin) angeht, so hat wiederum *Hummelauer* (pp. 549—50) zum mindesten so viel gezeigt, daß der Spruch in dem Sinne, wie ihn *Sch.* verstanden wissen will, nicht genommen werden muß. Auch *Ed. König* (Das Deuteronomium S. 226) lehnt die Beziehung des Verses auf den Tempel zu Jerusalem ab. Eine Schlußfolgerung von diesem Verse, dessen Text und Sinn nicht vollkommen klar feststeht, auf das Deuteronomium selbst ist daher nicht statthaft.

II. Schlögls Textkritik. In der obigen Darstellung der neuen Pentateuchtheorie wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, wie viel *Sch.* mit Umarbeitungen, Änderungen, Einschüben im überlieferten Texte operiert, und wie viele Abschnitte, Verse und Versteile seiner unerbittlichen Textkritik zum Opfer fallen, bis daß „der kritisch wiederhergestellte hebräische Urtext", natürlich so wie er ihn will, zur Übersetzung gelangen kann. Im Vorwort (S. XIII) sagt er zwar: „Leider mußten aus verschiedenen Gründen die textkritischen Bemerkungen sowie die ausgelassenen Stellen in einen (fünften) Ergänzungsband verwiesen werden. Die Fußnoten aber werden genügen, um den gebotenen, nach Möglichkeit richtig gestellten Text zu verstehen". Jedoch auch ohne die noch ausstehenden textkritischen Bemerkungen läßt sich auf Grund seiner Ausführungen in der Einleitung und der die Übersetzung begleitenden Fußnoten ein Urteil über sein text-

kritisches Vorgehen fällen. Ich beschränke mich der Hauptsache nach auf die Genesis.

Aus dem Texte der Genesis sind, wie schon bemerkt, im ganzen c. 270 Verse oder Versteile ausgeschieden. Manche der ausgelassenen Verse sind gewiß spätere Glossen; doch hätte es genügt, dieselben in Kleindruck anzuzeigen. Zutreffend sind auch manche Nachweise über Vertauschung der Gottesnamen und die Verwechslung der Abbreviatur " = Jahwe mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. und die dadurch bedingten Änderungen im Texte (S. XIX—XXI). Doch geht *Sch.* im allgemeinen mit seinen textkritischen Ausscheidungen sicher zu weit; ja seine Textkritik trägt nur zu sehr den Stempel subjektiver Willkür. Zum Beweise hiefür sei nur auf einige auffallende, ja auch unverständliche Auslassungen hingewiesen, wie die Tagesformel beim Sechstagewerk (Gen 1,5. 8. 13. 19. 23. 31), die Ruhe Gottes am 7. Tage (Gen 2, 2—3), der Garten in Eden (2,8), die Lage des Paradieses (2,10—15), der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (2,9b), die Bekleidung der Stammeltern mit den Tierfellen und die ironischen Worte Gottes (3,21—22)[1]), die Cherubim als Wächter des Paradieses (3,24), die Riesen der Urzeit (6,4), Nimrod (10,8—12), ferner alle die Stellen, an welchen von Kultstätten der Patriarchen mit Altären und Denksteinen die Rede ist (13,3—4. 18; 21,33; 26,25; 33,20; 35,3; 46,1).

An größeren Abschnitten sind ausgelassen (vgl. S. XVII-XVIII): Die 3 „durch Glossierung und Einschub entstandenen Parallelen" Gen 12,10—20; 20,2—13; 26,6—17 (d. i. die Gefährdung Saras und Rebekkas); 11,1—9 („der entstellte Bericht über die sog. Sprachenverwirrung"); 25,29—34 (Esau verkauft um ein Linsenmus sein Erstgeburtsrecht); 32,2b—3. 23—33 (die Jakob erscheinenden Engelscharen und sein Kampf mit dem Engel); 35,9—15 (die Gotteserscheinung zu Bethel); 48,2b. 2—22 (der Hinweis Jakobs auf die erwähnte Gotteserscheinung und die Adoption von Ephraim und Manasses); 49,1—28 (der Segen Jakobs).

Interessant sind die S. XVII f zu einigen Abschnitten und Stellen gegebenen Begründungen. a) „Auch andere Parallelen sind erst durch Glossierung und Einschub entstanden, so z. B. Gen 12,10—20, wo die mindestens 70 Jahre alte Sara wegen ihrer Schönheit vom Pharao in den königlichen Harem geholt wird; 20,2—18, wo dasselbe von Abimelek geschieht, und 26,6—17, wo die ähnliche Erzählung betreffs

[1]) Hier sei gleich bemerkt, daß diese Stelle und Gen 11,1—9 S. XVIII unter den Beispielen für „anthropomorphisierende Randbemerkungen" aufgeführt werden.

der jungen Rebekka sachlich wohl nicht unmöglich erscheint, aber den Zusammenhang unterbricht und somit sich gleichfalls als Einschub erweist. Ob diese Berichte reine Haggada (Legende) sind oder auf wirklichen Begebenheiten beruhen, mag dahingestellt bleiben; eingefügt scheinen sie zu dem Zwecke zu sein, dem Heroenkult, wie ihn Griechen und Römer pflegten, vorzubeugen; sie sind ihrer jetzigen Form nach wahrscheinlich nachexilischen Ursprungs". „Ähnlich verhält es sich mit Gen 18,10b–15 (Saras Lachen) u. s. w."

b) „Andere Überarbeitungen sind der Bekanntschaft mit den Babyloniern zu danken, so z. B. die Verteilung der Schöpfungsakte auf 6 Wochentage mit der besonderen Begründung des Sabbatgesetzes Gen 1,1–2,3; 2,9 u. 3,24 (Baum des Lebens); 2,10–15 (Lage des Paradieses)".

c) „Andere Einschübe sind religionsgeschichtliche Haggada (Legende), welche die Patriarchen zu Beobachtern der Tora stempelt: Gen 12,7b. 8b; 26,4. 5. 25 (5b verrät den nachexilischen Gesetzeslehrer)".

Doch genug dieser Proben! Man kann nur staunen, mit welcher Leichtigkeit *Sch.* durch seine Textkritik den Schwierigkeiten des Bibeltextes begegnet. Er läßt die ihm nicht passenden Texte als „durch Glossierung und Einschub entstandene Parallelen", als „Überarbeitungen und Einschübe legendarischer Art" einfach weg. In ihren Kritiken über seine Übersetzung des N. T. haben die Neutestamentler die zahllosen Willkürlichkeiten und Freiheiten gerügt, die unser Übersetzer und Erklärer sich gestattet hat (siehe z. B. die Rezension von *A. Wikenhauser* im Oberrheinischen Pastoralblatt 1921, 168–170). Zu seinem textkritischen Vorgehen bei Mk 13,32, wo er die so stark bezeugten Worte: „auch der Sohn nicht" einfach wegläßt, sagt *Wikenhauser* kurz und gut: „So löst man gordische Knoten, aber keine biblischen Schwierigkeiten". Dieses Urteil trifft auch für seine Behandlung des Genesistextes zu. Daß die Tagesformel des Sechstagewerkes, die Ruhe Gottes am 7. Tage, der Baum des Lebens und die Lage des Paradieses — biblische Texte von hoher, auch dogmatischer Bedeutung — Überarbeitungen sind, welche der Bekanntschaft mit den Babyloniern zu danken sind, behauptet er, bewiesen hat er es nicht. Und wenn an den Stellen 12,7b. 8b; 26,25; 35,1b. 3b. 7 erzählt wird, daß die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob an den Orten, wo Gott ihnen erschienen war, einen Altar bauten und den Namen Jahwes anriefen, woran liegt da der Anstoß, so daß man auf einen legendenhaften, religionsgeschichtlichen Einschub schließen müßte? An der Tatsache, daß die Patriarchen Opferaltäre bauten? Oder daß hier im jetzigen überlieferten Text

der Gottesname Jahwe steht? Und wie sollen die Patriarchen durch diese Art der Gottesverehrung „zu Beobachtern der Tora gestempelt werden"? Und wenn man auch vielleicht annehmen kann, daß 26,5b die Worte „meine Gebote, meine Satzungen und meine Weisungen" eine spätere Ausführung sind des vorhergehenden allgemeinen Ausdruckes „daß Abraham meinem Befehl gehorcht und meine Anordnung beobachtet hat", folgt dann daraus, daß auch die vorausgehenden V. 4—5 (d. i. die Erneuerung der patriarchalischen Weissagung an Isaak) einfach auszuscheiden sind, wie dies von *Sch.* hier geschieht? Und warum sind wiederum die Stellen 28,18—22; 33,20; 35,14, welche von dem Denkstein erzählen, welchen Jakob in Bethel, dem Orte der Gotteserscheinung errichtete, späterer Einschub und religionsgeschichtliche Haggada? Eine Behauptung ist noch kein Beweis!

Ferner, daß *Sch.* für Stellen wie Gen 32,23—33 u. 35,9—15 Überarbeitungen und Einschübe geltend macht und dazu recht nachdrucksvoll betont (S. XVIII): „Jakob hieß nie Israel", ist wiederum seine subjektive Behauptung. Bezüglich der Auslassung der Perikope von Jakobs Kampf mit dem Engel aber sei nur die Frage gestellt: Woher stammt denn Osee 12,4—6 (Vulg. 3—5)? Ist Gen 32,23—33 etwa ein Einschub aus Osee?

Recht befremdend ist auch die Ausscheidung des Jakobssegens (Gen 49,1—28). S. 236 findet sich zu Num 26,34 die Bemerkung: „Dieser Bericht weiß nichts vom Segen Jakobs, wonach der jüngere (Ephraim) größer und zahlreicher sein sollte. Gen 49 dürfte daher jünger sein als der jetzige Text dieses Kapitels", nämlich Num 26, dessen Text aber (nach S. XXV) nur in nachexilischer Umarbeitung erhalten ist. Daher wird der Schluß berechtigt sein, daß *Sch.* den Jakobssegen, wenigstens in seiner jetzigen Form, für nachexilischen Einschub hält und darum „aus seinem kritisch wiederhergestellten Urtext" ausgeschieden hat. Da gibt es zu denken, daß selbst protestantische Kritiker (vgl. *Cornill*, Einleitung[7] S. 66 f; *Steuernagel*, Einleitung S. 257 f; *Sellin*, Einleitung[3] S. 22 f) mit den Sprüchen des Jakobssegens über die davidische Zeit nicht herabzugehen wagen.

Berechtigten Bedenken und Zweifeln werden bei den Exegeten auch die vielen poetischen Umarbeitungen, exilische und nachexilische, begegnen, welche der Entdecker der „echten hebräischen Metrik" im Pentateuch gefunden hat, und dies in langen, langen Abschnitten, an deren prosaischem Charakter bisher niemand gezweifelt hat. Daß der erste Teil des Buches Deuteronomium (Dt 1,1—10,5) „außer dem eingeschobenen, schon stark rabbinisch gefärbten 120. Kapitel" (d. i. Dt 4) „vierhebige

Reden nach ezechielischem Muster" enthält (S. XXVII), ist ein sonderbarer Einfall. Dabei ist dem kühnen Metriker ein eigenartiges Mißgeschick begegnet. Dt 3,11 (d. i. die Stelle vom „eisernen Bette des Königs Og") wird jetzt wohl von allen einsichtigen Erklärern für eine spätere antiquarische Glosse gehalten, ebenso wie kurz vorher Dt 3,9 und Dt 2,10–12. 20–23[1]). *Sch.* aber nimmt diese prosaische, archäologische Glosse als Bestandteil einer poetischen Rede und läßt den „Antiquarius", wie sich *Hummelauer* ausdrückt, in richtigen Vierhebern sprechen. Credat Judaeus Apella!

III. Schlögls Übersetzung und Exegese. Den neuen Wegen des Verfassers in der Literarkritik und Textkritik entsprechen, wie zu erwarten war, neue Wege, speziell auch neue, überraschende Übersetzungen und Erklärungen des altehrwürdigen Bibeltextes. Im Vorwort zu seiner Übersetzung „der hl. Schriften des Neuen Bundes" (S. 4) lesen wir die folgenden Worte, die ihm als Richtlinien für die Übersetzung dienten: „Ich habe die zahllosen überflüssigen „und", „aber" und „denn" ausgemerzt und auch alle hebräischen Breitspurigkeiten vermieden, kurz mich bemüht, nicht nur eine wissenschaftlich richtige, vollständig sinngetreue Übersetzung zu bieten, sondern ihr auch eine des Inhalts würdige Form zu geben, die dem deutschen Sprachgeist entspricht, und jedermann verständlich ist". Nach diesen Normen scheint er auch in der Übersetzung der vorliegenden Bücher des A. T. vorgegangen zu sein. Die Kritiker der Übersetzung des N. T. haben dieselben auf das richtige Maß zurückgeführt und betont, daß man wohl dem deutschen Sprachgeist Rechnung tragen könne, ohne deshalb „gründliche Arbeit im Aufräumen des Hergebrachten zu leisten" (*H. Vogels* a. a. O. S. 93). Darum will der Leser eine gewisse altertümliche, feierliche Form und Ausdrucksweise, die dem hl. Texte ihre eigenartige Weihe gibt und an die er von Kindheit an gewöhnt ist, in seiner Bibelüberübersetzung nicht missen. Es ist uns, als träten wir in die altehrwürdigen Hallen eines romanischen oder gothischen Domes, wenn wir im ersten Kapitel der Genesis lesen: „Und Gott sprach", „Und Gott sah", „Und Gott nannte" u. s. w.; und unwillkürlich mit einem Gefühl des Unbefriedigtseins lehnen wir moderne Nivellierungen: „dann gebot Gott", „und Gott fand, daß das Licht zweckentsprechend sei" (so *Schlögl*), ab. In diesen und ähnlichen

[1]) S. *Hummelauer* zu den betr. Stellen u. S. 178 f. Die 3 letztgenannten Stellen scheint auch *Sch.* für solche Glossen zu halten, da er sie in seiner Übersetzung ausläßt.

unzweckmäßigen Nivellierungen und Modernisierungen[1]) geht der Übersetzer auch jetzt wieder zu weit. Eine energische Ablehnung aber verdient er, daß er trotz der durchaus berechtigten Kritiken und Widerlegungen der Neutestamentler seine Marotte: „Dies ist das Geburtsregister (sic!) Adams" (Gen 5,1) bezw. „Als Adam 130 Jahre alt war, trug er als seinen sein Ebenbild darstellenden und ihm ähnlichen Sohn Seth ein" (Gen 5,3) u. s. w. immer und immer wiederholt. Und hartnäckig wiederholt er S. 13 Anm. 2 den bedauerlichen Irrtum: „Daher lautet die ursprüngliche Lesart von Mt 1,16, die der auf dem Sinai gefundene syrische Text noch jetzt bietet: „Joseph ließ als Kind eintragen Jesum etc.". Ich will in dieser, wissenschaftlichen Zwecken dienenden Rezension nicht die ironische Frage aufwerfen, ob denn *Sch.* wirklich den Stammvater Adam zum ersten „Standesbeamten" machen will, aber der Ausdruck der Verwunderung, daß der Wiener Professor allen noch so berechtigten und wohlgemeinten Richtigstellungen gegenüber taub bleibt, wird mir wohl erlaubt sein.

Eine nur einigermaßen erschöpfende Aufzählung und Richtigstellung aller jener Stellen, in denen des Verfassers eigenartige Auffassung und Erklärung auffällt, ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich. Einige Beispiele mögen genügen. Den ersten Satz der Bibel übersetzt *Sch.*: „Am Anfang erschuf Gott den Himmel und die Welt" (sic). Dazu gibt er die Erklärung: „Himmel und Welt (wörtlich Erde) bezeichnet die Summe aller geschaffenen Wesen, der geistigen wie der körperlichen. „Erde" darf hier nicht übersetzt werden, da der Urstoff gemeint ist, aus dem sich die ganze Körperwelt, darunter auch unser Sonnensystem, erst entwickelt. Himmel kann hier und V. 27 nur den geistigen Himmel, die Geisterwelt bezeichnen. Diese muß erwähnt sein, da der Verfasser sagen will, daß alles, was es außer Gott gibt, von ihm erschaffen ist. Aus V. 27 wird man schließen dürfen, daß auch über die Geisterwelt ursprünglich mehr berichtet war. Um die Gefahr der Vergötterung der Engel zu vermeiden, wurde der Bericht unterdrückt. Daher fehlt auch der Bericht über den Engelfall". *Kaulen* redivivus! Da hat sich *Ae. Schöpfer* in seinem bekannten Werke „Bibel und Wissenschaft" S. 154—168 (vgl. Geschichte des Alten Testaments S. 25 f.) umsonst bemüht mit dem Nachweise, daß dieser Doppelausdruck einfach „die Gesamtheit des Weltalls, das Universum bezeichne", „unsere Erde und das übrige sichtbare Weltall". Die Begründung, welche hiefür von *Schöpfer, Hummelauer, Hoberg, Hetzenauer, Der* u. a. gegeben wird, ist so zutreffend, daß man sich nur wundern kann, daß unser neuester Er-

[1]) Vgl. z. B. nur Gen 40,13. 19. 20, wo vom „Auszug aus den Prozeßakten" zu lesen ist.

klärer in eine solche, man möchte meinen, längst abgetane irrtümliche Auffassung zurückverfällt.

Aber die Verwunderung des Lesers wird sich noch steigern, wenn er Gen 2,21—22 die neue Übersetzung liest: „Darum ließ Gott über Adam einen tiefen Schlaf kommen, und als er eingeschlafen war, nahm er eines seiner Maße und füllte die ihm entsprechende Gestalt mit Fleisch. So baute Gott das Adam abgenommene Maß zum Weibe aus und führte dieses Adam zu". Die Erklärung hiezu lautet: „Dieser Vers ist im Hebr. verderbt und oft nicht verstanden worden. Wie V. 1b, so ist hier bildlich Gott als Künstler dargestellt, der Adam das Maß abnimmt, nach diesem Maß geometrisch dessen Figur konstruiert, wie Kinder auf Pappendeckel die Außenflächen eines Würfels oder sonstigen geometrischen Körpers zeichnen, sie ausschneiden und dann zur Gestalt eines Würfels u. dgl. zusammenfügen. Das hebräische sela ist trigonometrischer Fachausdruck für die Seite des gleichseitigen Dreiecks (Schlüssel zur Harmonie im Weltall). Nimmt man die Kante eines Tetraeders und konstruiert man damit vier gleichseitige Dreiecke, schneidet diese aus und fügt sie aneinander, so erhält man ein gleichgroßes Tetraeder. Ganz so denkt sich der Verfasser Gott, wie er die Gestalt eines Menschen nach Adams Muster bildet und diese Gestalt mit Fleisch ausfüllte, d. h. einen wirklichen Menschen als Träger dieser Gestalt schuf. Von einer Rippe ist nicht die Rede; es fehlt auch dem Manne keine. Vom Ausfüllen der Rippenstelle mit Fleisch kann daher keine Rede sein. Auch ist nicht einzusehen, mit welchem Fleisch Gott die Stelle der Rippe ausgefüllt haben soll. Wenn er solches schaffen mußte, dann konnte er doch mit ebensowenig Anstrengung seiner Allmacht die ganze Eva durch einen bloßen Willensakt schaffen. Dies steht mit dem Dogma von der Einheit des Menschengeschlechtes nicht in Widerspruch; denn diese besteht darin, daß alle Menschen vom ersten Menschen abstammen (ex semine Adae propagati, Conc. Trid. Sess. VI cap. 3). Eva ist von Gott geschaffen, nicht von Adam gezeugt". Ich habe geglaubt, diese merkwürdigen Ausführungen vollinhaltlich wiedergeben zu sollen. Eine ausführliche Widerlegung ist für die Leser dieser wissenschaftlichen theologischen Zeitschrift nicht notwendig. Jeder Theologe wird sich sofort fragen: wie stimmen zu dieser neuen, merkwürdigen Erklärung die Worte des folgenden V. 23: „Das ist nun einmal Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch! Sie soll Männin heißen; denn vom Manne ist sie genommen"? *Sch.* übersetzt diesen Vers: „Da sprach nun Adam: Diese ist diesmal von gleichem Fleisch und Bein wie ich. Diese soll daher ‚weiblicher Mensch' heißen, weil sie ein Abriß (sic!) des ‚männlichen Menschen' ist". Dazu erklärt er: „Fleisch und Bein bedeutet: Körperbeschaffenheit. Abriß: wenn ein Kind seinem Vater

sehr ähnlich sieht, sagt man, es sei ihm abgerissen, aus dem Gesicht geschnitten". Ist dies noch Schrifterklärung, zumal da ein hl. Paulus im Hinblick auf V. 22 f schreibt (1 Kor 11,8): οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός? Ist denn *Sch.* die Lehre der Väter und der Theologen und die Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 n. 3 („formatio primae mulieris ex primo homine") ganz unbekannt? Ein solches Vorgehen richtet sich selbst.

Weitere Stellen, deren Übersetzung und Erklärung eine Richtigstellung verlangten, wären z. B. Gen 3,15 (die poetische nachexilische Form des Protoevangeliums) und Dt 18,15 (S. 289 Anm. 1: „Moses war doch kein Prophet, sondern Führer des Volkes. Beachte hier die freie Auslegung des Toralehrers, der Ex 20,19 gar als Anlaß zur Verheißung des Prophetentums hinstellt, was nicht einmal der in Versen redende Toralehrer von Dt 5,23 ff gewagt hat, und des letzteren erdichtete Gottesrede Dt 5,28 ff zu dieser Verheißung umstempelt. In Wirklichkeit ist Dt 18,15 eine messianische Weissagung, die der Toralehrer hier auf das Prophetentum deutet"). Daß die Stelle messianische Weissagung ist, ist mit der Erklärung, daß sie die Verheißung des alttestamentlichen Prophetentums enthält, sehr gut vereinbar. Aber nicht irgend einem obskuren Toralehrer gehört die Weissagung zu, sondern Moses, dem Propheten.

Das Schlußurteil über dieses neue Werk *Schlögls* kann nach diesen Darlegungen für einen kath. Theologen nicht mehr zweifelhaft sein. Es ist ein verfehltes Werk. Das stolze Motto, das es trägt (Vorwort S. VII): „Nicht geändert hab ich, sondern hergestellt", trägt das Werk zu Unrecht. Eine Förderung der Wissenschaft bedeutet das Werk, von einzelnen guten Bemerkungen und textkritischen Berichtigungen abgesehen, als Ganzes nicht; subjektive Willkür ist nicht Wissenschaft.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Der Babylonische Talmud. Übersetzt und kurz erklärt von Dr. *Navard Schlögl* O. Cist. 1. Lieferung. 96 S. 8°. Wien, Burgverlag (1921). K 100.

Wiederholt wurde in dieser Zeitschrift auf die Bedeutung verwiesen, die dem nachbiblischen Schrifttum der Juden für die Erforschung der Hl. Schrift, besonders des Neuen Testamentes zukommt (vgl. bes. 45 [1921] 293–97; 334–36). Darum ist es gewiß zu begrüßen, daß ein Gelehrter wie Prof. *Schlögl*, dem nebst reichem Wissen eine große Gewandtheit im Übersetzen eigen ist, sich entschlossen hat, den Talmud in unserer Sprache herauszugeben. Mit richtigem Griffe erwählte er jene Form, welche die umfang-

reiche Erklärung in den Schulen von Mesopotamien etwa um 500 erhielt. Das vorliegende Heft bringt etwa den dritten Teil des ersten der 39½ Traktate, der vom Gebete, insbesondere vom Lob- und Dankgebet handelt („Berachoth" Lobpreisungen).

Die einführenden Fragen sollen am Schlusse des ganzen ersten Bandes erledigt werden. Hoffentlich wird die Darstellung eingehend genug; jedenfalls wäre es dringend zu empfehlen, den praktischen Gehalt der vielfach uferlosen Erörterungen in übersichtlicher Form dem Leser vorzulegen. Man kann sich nämlich vorderhand des Eindruckes nicht erwehren, daß das hier Gebotene fürs praktische Verständnis nicht die Bedeutung hat, welche den kurzen handlichen Mischna-Ausgaben von *Strack*, *Fiebig* und auch der vielfach verfehlten Arbeit von *O. Holtzmann* zukommt. Diese Herausgeber drucken nur den Text des offiziellen Gesetzbuches, der Mischna, ab und fügen — namentlich zeichnet sich *S... k* hierin vorteilhaft aus — in reichen Anmerkungen das Wichtigste aus der Gemara bei. Bei Seminarübungen an der Hand von *Stracks* Ausgabe (Leipzig 1915. 56 S. M 1.20) gerade dieses Traktates Berachoth kann man leicht einen guten Einblick ins Gebetsleben des vom Pharisäismus auf falsche Bahnen gelenkten Judenvolkes erlangen. Man sieht, wie wahrheitsgetreu die Schilderung ist, welche unser Herr und seine Evangelisten vom Pharisäismus bieten. *Schlögls* Ausgabe müßte dies besser hervortreten lassen.

Eine zweite Anregung für die folgenden Lieferungen betrifft die äußere Einrichtung der neuen Ausgabe. Es kann unmöglich Billigung finden, daß der Herausgeber den Leser nicht mit der üblichen Zitationsweise des babylonischen Talmuds bekannt macht. Nur 3 Dinge sind anzugeben und jede Stelle ist eindeutig bestimmt: Traktat, Blatt und Seite der „editio princeps" von *Bomberg*, Venedig 1520—1531. Jeder, der die Anfangsbegriffe der rabbinischen Literatur im Bibelunterricht, in dem sie schwer zu umgehen sind, erhalten hat, weiß, was „Sanh 53b" zu bedeuten hat (möchte nur z. B. der hl. Thomas auch so einfach zitiert werden können!). Nun ist *Sch.s* Ausgabe die erste, welche auf *Bomberg* keine Rücksicht nimmt. Es wurde der Text in — gewiß gut gewählte — kleine Sinnabschnitte zerlegt, die mit fortlaufenden Nummern bezeichnet sind. Allein da diese neue Einteilung sich gewiß nicht allsogleich durchsetzen wird, so ist es unumgänglich notwendig, daß der Verf. in den folgenden Heften durch eingefügte Ziffern angibt, wo die Blätter und Seiten bei *Bomberg* beginnen, sowie daß er in einem Korrekturenverzeichnis der ersten Lieferung für diese die übliche Zitierweise nachträgt.

Sehr verdienstlich wäre es, wenn der Inhalt der einzelnen Abschnitte durch Überschriften angedeutet würde.

Die Übersetzung ist, wie zu erwarten war, sehr frei. Für die Wiedergabe in einem Volksbuche kann man diese — natürlich innerhalb bestimmter Grenzen — gewiß billigen[1]). Bei einer Talmudausgabe ist es wohl anders bestellt, da diese doch nur für den Forscher bestimmt ist. Auch hier scheint *Strack* besser die goldene Mitte gefunden zu haben, da er reichlich in eckigen Klammern jene Satzglieder in die Übersetzung einfügt, die in der protokollarischen Fassung des Talmuds übergangen sind.

Endlich fällt es auch hier auf, daß der Verf. allzu leicht in den Anmerkungen einzelne Verse und Versteile für spätere (nachexilische) Zutaten erklärt. (Man vgl. z. B. S. 11 A. 1; 15 A. 2; 16 A. 2.) Diese Art ist doch allzu subjektiv.

Diese Bemerkungen wollen lediglich das eine verhindern, daß dieses Unternehmen das Schicksal anderer talmudischer Veröffentlichungen teile, welche wegen Fehler in der Anlage nach einigen Nummern ihr Erscheinen einstellen mußten.

Wie gesagt, lassen sich die hier namhaft gemachten Fehler noch ohne besondere Schwierigkeiten verbessern.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Biblisches Leben aus dem Neuen Testamente mit Seelenvorgängen, Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht von *Paul Bergmann*. Freiburg 1920, Herder. 8°. I. Vom Täufer bis Nikodemus. Mit einem Bild u. 5 Kärtchen. VIII, 136 S. M 9.—, geb. M 11.60. II. Von der Samariterin bis Matthäus Berufung. Mit einem Textbild u. 2 Kärtchen. VIII 171 S. M 11.80, geb. M 14.40 u. Zuschläge.

Der nicht besonders klare Titel des Werkes wird durch die beigefügte Erläuterung als ein Versuch hingestellt, den Katechis-

[1]) Meine diesbezügliche Stellungnahme ZkTh 41 (1917) 309. 316 und die lobenden Worte für *Schlögl* 45 (1921) 125 haben Widerspruch gefunden durch *H. J. Vogels* (Hochland 18 [1921 I] 92 f). Ich sehe mich nicht genötigt, eine neue Stellung einzunehmen. Eine Volksausgabe der Bibel hat die eine Aufgabe, ihre Gedanken in der am leichtesten verständlichen Art zum Gemeingut vieler zu machen: sie darf also, ja sie muß vielfach darauf verzichten, ein treues Bild der ursprünglichen Form zu bieten, das sich jeder Kenner leicht verschaffen kann. Umsonst fordert *Vogels* vom leichtlebigen Menschen unserer Tage, „daß er erst einmal geduldig und lange Zeit der Sprache des Bibeltextes zuhören muß, um sie zu verstehen". Man beachte nur, wieviel zum Verständnis der alljährlich gehörten Sonntagsperikopen noch zu tun ist.

musunterricht zu vertiefen und zu beleben durch eine psychologische Untersuchung der Begebenheiten, die im Evangelium erzählt werden. Der Plan ist gewiß durchaus zu billigen. Man kann ja nie genug eindringen in die von göttlicher Weisheit eingegebene Art, mit der der Lehrer der Menschheit seinen Unterricht vorzubringen verstand. Sodann wird der Priester, der mit psychologisch geschärftem Blick das Auftreten der im Evangelium handelnd eingeführten Personen überprüft, jenen mehr Verständnis entgegenbringen, an die er mit der religiösen Belehrung herantreten hat. Der Verf. hat seinen Plan sodann mit Verständnis und Geschick durchgeführt. Man lese z. B. die Erklärungen von der Tätigkeit des Vorläufers, vom Unglauben der Synestristen angesichts der Tempelreinigung, die Schilderung des Unglaubens in Nazareth. Wenn es mitunter den Anschein hat, daß an Unterscheidungen und Entwicklungsstufen des Guten zu viel geboten ist, so wird es dem Benützer nicht schwer fallen, die Darstellung im Unterricht etwas zu vereinfachen.

Leider hat der Verf. gar manches aus den biblischen Begebenheiten unrichtig angegeben. Nur einiges sei hier angeführt.

Aus dem Alten Bunde befremdet S. 53[1]) die Angabe, daß Isaias 600 Jahre vor Johannes dem Täufer gewirkt habe; II 80 ist dies annähernd richtig gestellt (700 Jahre). Die Sintflut wird S. 94 in die Zeit um 2400 v. Chr. angesetzt. Die Unform „Iehova" scheint aus der katholischen Literatur nicht verschwinden zu wollen (S. 95. 111. 128. II 79. 154[2]). Aus der neut. Zeitgeschichte kehrt S. 16 der alte Irrtum wieder, „daß das Hohepriesteramt zwischen Annas und Kaiphas abwechselte". — „Priesterschulen" gab es nicht. S. 111 A. 2 ist die trübe Quelle angegeben, aus dem der Verf. diese Nachricht geschöpft hat, nämlich der Fälscher *Nik. Heinr.* — Der Zöllner Lewi wird als „römischer Großzollpächter" (II S. 150) und „Römerknecht" (II 170) hingestellt, obwohl er doch sicher im Dienste des Landesfürsten Herodes Antipas stand.

Die bibl. Geographie ist vielfach unrichtig dargestellt. Die beigefügten Kärtchen machen sich recht mangelhaft; man vgl. den Tempel von Jerusalem (I. 1) und die Riesenstadt Jericho mit 4 km im Durchmesser, sowie den mindestens zwanzigmal zu groß ausgefallenen Jordan (I. 3). Am See Genesareth sind die Stellen der

[1]) Die Seitenzahl des I. Bandes ist im folgenden nur durch arabischen Ziffern angegeben.

[2]) Es sei hiemit die Anregung gegeben, daß unsere katholischen wissenschaftlichen Verleger die ganz unrichtige Form einfachhin aus ihren Offizinen verbannen mögen.

ersten Brotvermehrung und der Stillung des Seesturmes nicht richtig angegeben. Ferner finden wir zwischen Tell-Hum und dem Jordan das „Haus Mariae" und das „Haus Petri" eingezeichnet; „Matthaei Zollhaus" erscheint mindestens 20 km von Kapharnaum entfernt gegenüber am Ostufer des Sees, obwohl die „Stadt des Herrn", welche fälschlich (S. II 150. 170) als Knotenpunkt des Verkehres hingestellt wird, als sein Aufenthaltsort erscheint. Ebenso unbegründet ist es, wenn *B.* „unweit von Kana", dessen Lage noch heute sehr strittig ist, „die großen Weltverkehrsadern sich kreuzen" läßt; (S. 77 f) dort hatte „nach der Überlieferung Nathanael (Bartholomaeus) seine Speicher für den Warenwechsel"!! (S. 77 A. 2). — Auch die Archaeologie kommt übel weg. Das jüdische Pfingstfest währte nur einen Tag (*F. Kortleitner* S. 268), von einem zweiten Pfingsttag, an dem das Wunder AG 3,1—11 geschehen sein soll (S. 107), melden die Quellen nichts. — Die Weintraube braucht in Palästina zu ihrer Entwickelung nicht 7 Monate (S. 88), die Ernte wird keineswegs mit dem Verbrennen der kostbaren Spreu abgeschlossen (S. 19). S. II 84 ist von Ziehbrunnen mit Quellwasser die Rede.

Aus dem biblischen Berichte selbst fällt z. B. auf, daß Johannes der Täufer „heidnische Krieger getauft habe" S. 16. — In Kana habe Maria um das Wunder gebeten, weil sie „erkannte, daß sich für sie keine bessere Gelegenheit mehr bieten werde, um vor aller Öffentlichkeit zu zeigen, daß sie zur Fürbitterin aller bestellt sei, als in dieser Stunde zu Kana" (S. 82). In der Antwort des Herrn wird das Wort „Weib" ohne weiteres mit „Herrin" übersetzt und die folgenden Worte in zwei Urteile aufgelöst: „Was ist mir?" „Was ist dir? (S. 81 f). — Der Besuch in Nazareth soll (II 78) 7—8 Monate, nach dem Jesus dieses verlassen hatte, erfolgt sein.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana. Dargestellt von *Konrad Miller*. Mit 317 Kartenskizzen und Textbildern. Stuttgart. Strecker & Schröder. 1916. LXXVI S. u. 992 Spalten. Gr. 4°. M 32. —, geb. M 36. —.

Ein wahrhaft großartiges und verdienstvolles Werk, das für Geographen und Geschichtsforscher, für Exegeten und Altertumsfreunde jeder Art von großer Bedeutung ist, hat während des Krieges die Presse verlassen. Wir wünschen dem unermüdlichen Verfasser Glück, daß es ihm gelungen ist, sein umfangreiches und kostspieliges Werk noch eben rechtzeitig vor der ungeahnten Verteuerung aller Satzmittel zum Abschluß zu bringen. Professor *Miller* ging wohl vorbereitet an die Ausarbeitung seines reichhaltigen und

mühevollen Kommentars zur Tabula Peutingeriana. 1888 veranstaltete er ihre Neuausgabe in den Farben des Originals mit einer wertvollen Einleitung. *M.* beschränkte aber seine Forschungen nicht allein auf diese Tafel, sondern zog auch die alten Itinerarien, sowohl heidnische als christliche, dann die ältesten noch vorhandenen Weltkarten, die Ergebnisse der Ausgrabungen und Altertumsforschungen, endlich auch die älteren, heute fast verschollenen Ausgaben und Erläuterungen der Peutingerischen Tafel in den Kreis seiner Forschungen. So erwarb er sich seine hervorragende Kenntnis des alten Kartenwesens und eine Erfahrung im Lesen dieser für uns so sonderbaren Gebilde. Der vorliegende Kommentar stellt den Höhepunkt seiner Leistungen dar, da er hier nicht allein alles sammelt, was er auf seinem mühsamen, weitausgreifenden Forschungswege entdeckt hat, sondern auch methodisch die einzelnen Kartenstücke zusammenstellt und in unsere heutige Kartensprache überträgt. Indes wird der Benützer doch die früheren Veröffentlichungen, besonders die 6 lehrreichen Hefte: Mappae mundi, dann seine etwas verkleinerte Ausgabe der Tabula zum Vergleiche heranziehen müssen, besonders da in den Anmerkungen öfters darauf verwiesen wird (vgl. *Michael* in dieser Zeitschrift 23 [1899] 512—16; daselbst sind weitere Vorarbeiten *M.s* erwähnt).

Im „einleitenden Teile" (III—LXVI) verbreitet sich *M.* zunächst über die Entwicklung des römischen Straßenwesens, das nicht unter Augustus, sondern erst in der späteren Kaiserzeit seinen Höhepunkt erreicht hat. Über die Entstehung und Bedeutung der Itinerarien für die Wissenschaft urteilt der Verfasser sehr vorsichtig. Großenteils verdanken sie ihr Entstehen dem Bedürfnisse der Reisenden, schon vor der Abfahrt von Rom über Entfernung, Richtung, Pferdewechsel u. ä. auf möglichst zuverlässige Weise unterrichtet zu werden. Die besonders seit der Zeit Diokletians gut organisierten Postanstalten hatten gleichfalls solche Verzeichnisse und Zeichnungen notwendig. So entstanden die Itineraria. Sie wurden durch bildliche Wiedergabe der Wegstrecken und Stationen ergänzt.

Auch die Tabula, welche durch eine aus dem Mittelalter stammende Abschrift in Wien erhalten ist, wurde zu den genannten Zwecken angelegt. Der Verf. verfolgt ihre Geschichte und berichtet über frühere Ausgaben. Hinsichtlich der Erhaltung des Originals urteilt er jetzt, daß das erste Segment schon zur Zeit der Herstellung der uns erhaltenen Abschrift im 11. oder 12. Jahrh. gefehlt habe. Aus den drei Hauptstadtbildern, der Provinzeinteilung, den gegebenen Reichsgrenzen und aus anderen An-

zeichen erschließt *M.* das Jahr 365 als Zeit der Abfassung. Der Verfasser hieß Castorius, von dem sonst nichts bekannt ist. Über dessen Quellen spricht *M.* hier vorsichtiger als im Jahre 1888. Er hat aber keinen Grund, das Hauptergebnis seiner früheren Forschungen zu ändern, sondern betrachtet auch jetzt noch die Tabula nicht als eine Verzerrung einer besseren und viel reichhaltigeren Weltkarte, sondern als eigenste, auf Grund alter Karten und anderer Quellen vorgenommene Arbeit des Verfassers. Alles verrät römische Anschauungen und römische Auffassung des „Erdkreises". Ein Maßstab ist nicht vorhanden, nur die Entfernungen der Orte werden in Zahlen da und dort zu den Namen hinzugesetzt. Da die Karte für Reisezwecke bestimmt war, so wurde sie auf einem langen Streifen gezeichnet, der zusammengerollt werden konnte. Ein Gradnetz ist nicht vorhanden und richtige Verhältnisse wurden nicht angestrebt. Sie bietet zugleich eine dürftige Kenntnis des Landes mit seinen Ortschaften, den Flüssen und den wichtigsten Gebirgen. Was Castorius bietet, ist daher keine wirkliche Karte. *M.* geht dann zu den Itinerarien über, die er zur Erklärung der Karte herangezogen hat. Ohne einer kritischen Ausgabe dieser alten Reisebehelfe vorgreifen zu wollen, bietet er davon, was ihm zur Erklärung der Tabula notwendig zu sein scheint. Am ausführlichsten berücksichtigt er das der Zeit Diokletians angehörige Itinerarium Antonini, dann das Maritimum, das Hierosolymitanum (Burdigalense) von 333, endlich die inschriftlich vorliegenden, meistens nur in Bruchstücken erhaltenen Itineraria von Vicarello, Tongern, Polla, Autun, Mainz, Spalato und andere.

Der „spezielle Teil", ein auf breiter Grundlage angelegter Kommentar zur Tabula, ist nach Diözesen und Ländern geordnet. Er beginnt mit der Diözesis Britanniarum (wobei das fehlende Segment ergänzt wird) und endet mit dem römischen Afrika. Bei jeder Diözese und fast bei jeder neuen Strecke wird zuerst eine Einführung geboten über den betreffenden Abschnitt der Tabula und die notwendigen Ergänzungen aus der Geschichte und Geographie gegeben. Es folgen alle Namen der Ta und sämtlicher Stationen der Itinerarien und dazu die heutige Benennung der Ortschaften, wo die angegebenen alten Orte lagen. Die Lesarten früherer Ausgaben sind stets angegeben, da sie teilweise von einem verloren gegangenen Exemplar der Ta, oft aber auch aus andern, meist jüngeren, alten Quellen stammen. Die richtige Lesung der Namen bot, weil die Schrift oft verblaßt und das Pergament beschädigt ist, große Schwierigkeiten; doch ist es dem Fleiße *Millers* gelungen, den früheren Herausgebern

wichtige Lesefehler nachzuweisen. Selbstverständlich werden auch die Inschriften, die uns noch erhalten sind, soweit sie über den Namen oder über die Beschaffenheit der alten Orte Auskunft geben, zugleich mit den erhaltenen Meilensteinen sorgfältig genannt. Auch die spätrömischen Geographen werden ausgebeutet. Wo es sich als vorteilhaft erweist, wird auch auf die älteren Geographen, besonders Mela, Plinius, Strabo, Ptolemaeus, Dionysius und die Klassiker zurückgegriffen.

Die Darstellung wird reichlich durch Zeichnungen ergänzt. Die betreffenden Stellen der Ta konnten allerdings nur in Schwarzdruck geboten werden, was ihren Gebrauch stellenweis erschwert; sie werden aber durch Umzeichnungen nach unserer heutigen Darstellungsweise, Übersichts-Strecken und Vergleichungskarten so erläutert, daß ihr Gehalt auch dem ungeübten Auge klar hervortritt.

Leider konnte das für die Alpenländer wichtige Werk *Friedrich Vollmers*, Inscriptiones Baivariae Romanae. München 1915 nicht mehr verwertet werden. — Sp. 275[1]) wird der Name Vetonina, der wohl nur eine falsche Schreibweise ist für „Veldidena" (= Wilten) im Itinerarium Antonini (p. LXIa), mit dem heutigen Zirl gleichgesetzt. Zur Begründung wird beigefügt, daß der „alte Name von Zirl unbekannt ist" und die Entfernungen, namentlich die 18 Meilen 26·5 km bis Matreium = Matrei so besser stimmen. Dagegen hat *Oswald Menghin* (Deutsche Gaue 13 [1913] 87, Forschungen und Mitt. zur Geschichte Tirols u. Vorarlbergs 10 (1913) 177—185) im Anschluß an *A. Walde* u. a. nachgewiesen, daß die 799 urkundlich belegte Form „Cyreola" aus dem „Teriolis" der „Notitia dignitatum" entstanden ist. Da ferner der genaue Zug der römischen Brennerstraße nicht bekannt ist, kann der kleine Unterschied (5 km) von der heutigen Strecke Innsbruck—Matrei (21·3 km) nicht allzu viel beweisen. — Sp. 277: Sterzing ist nicht im obern Wipptale, sondern im obern Eisacktale gelegen.

Druckfehler und andere Versehen sind selten. Die 2 Verzeichnisse der alten und neueren Benennungen (Sp. 961—92) erleichtern das Aufsuchen der Ortschaften, Flüsse und Berge; ungern vermißt man die Namen der Länder.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

---

[1]) Die folgende Bemerkung verdanken wir der Güte des hochw. Chorherrn von Wilten *Heinrich Schuler*.

Flugschriften aus der Reformationszeit in Faksimiledrucken. Hg. von *Otto Clemen*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 8°.

1. u. 2. Ain schenes und nutzliches büchlin von dem Christlichen glauben. 22 S. M 12.

3. (Antonius Corvinus) Ludus Sylvani Hessi in defectionem Georgii Wicelii ad Papistas (1534). 50 S. M 18.

4. Epitaphium des ehrwürdigen Herrn und Vaters Martini Luthers (1546). Mit 3 Holzschnitten von Lucas Cranach. 12 S. M 10.

Man weiß, wie sehr die Flugschriften in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrh. zur Verbreitung des neuen Glaubens beitrugen. Zur Einführung in diese heute sehr selten gewordene Literatur hat der Herausgeber obiger Sammlung bereits in den Jahren 1907—1911 vier Hefte mit „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation" erscheinen lassen. Indem er in den angezeigten neuen Heften die Veröffentlichung wieder aufgreift, steckt er ihr weitere Grenzen und gedenkt sowohl Schriften bis zum Schmalkaldischen Krieg als auch auch solche aus der humanistischen Zeit vor den Glaubensstreitigkeiten in die Sammlung aufzunehmen. Die Wiedergabe erfolgt jetzt auf mechanischem Wege mit Anwendung des Lichtdruckes und sogar mit Nachahmung des alten Büttenpapieres. Insoferne wird die Sammlung für bibliographische und kunstgeschichtliche Zwecke von besonderem Interesse sein: sie wird einen geschätzten Sammelgegenstand für Bücherliebhaber aller Länder abgeben und den Bibliotheken die fehlenden Urdrucke vollständig ersetzen, während allerdings die Reproduktion der alten Typen mit ihrem oft kleinem und engem Druck an die Augen der Leser größere Anforderungen stellt als die früher vom Herausgeber mit neuen Lettern veröffentlichten Flugschriften.

Die Lektüre der vorliegenden 3 Hefte versetzt auf das lebhafteste mitten in die Kämpfe, die den Umsturz des alten Glaubens in Deutschland begleiteten. Es kann nur zum Vorteil der geschichtlichen Kenntnis und zu richtigerer Beurteilung der Streitigkeiten dienen, daß die von der vorwärts drängenden Neuerung gebrauchten Waffen klarer enthüllt werden. Schon in diesen Heften bietet sich ein tiefer Einblick in die scheinvollen Ideen, mit denen man die Massen des lesegierigen Volkes und der Halbgebildeten dem Einflusse der Kirche zu entreißen suchte. Der heutige katholische Leser und, wie wir glauben, auch der billig denkende protestantische Beurteiler muß oft genug innerlich gegen die vorkommenden Entstellungen ernst protestieren; vielleicht noch öfter mögen beide die in der Gegenwart längst überholten

Irrtümer und Schmähungen belächeln. Diese Kampfleistungen wollen eben nur historisch genommen sein. Das gleiche Gefühl wird auch den Ausschlag gegeben haben bei der Auswahl des Titelbildes des Prospektes, wo der alte Holzschnitt in der für die Zeit charakteristischen Weise einen Mönch und einen Weltpriester mit Wolfsköpfen zeigt, die ein Lamm, die Kirche Christi auf Erden, mit den Zähnen zerfleischen. Unsere Tage mit ihrer Richtung auf objektive Forschung sind für solche Bilder abgehärtet. Sie dienen uns ebenso wie die Flugschriften als historische Selbstzeichnung der Partei, von der sie ausgingen. Das sind die Gedanken, die auch dem Verfasser dieser Zeilen bei der begonnenen Herausgabe und Bearbeitung der „Kampfbilder Luthers" in seinen bei Herder erscheinenden „Lutherstudien" vorschwebten.

1. 2. Das erste der angezeigten Flugschriftshefte von *Clemen* bietet zwei zusammenhängende, von einem anonymen Autor der adeligen Kreise verfaßte und während Luthers Wartburgaufenthalt zu Augsburg gedruckte Schriftchen in dialogischer Form.

Der ziemlich unbeholfene Verfasser, ein Neuling in der Schriftstellerei, läßt einen Grafen, einen Domherr und drei Priester sich unterreden und zu diesen kommt in der anhangsweise nachfolgenden zweiten Schrift („Wer der lebendig martrer sey") noch ein Fürst und ein Narr. Seinen Standpunkt bekennt er mit den Worten: „Wir seind gut Lutherisch". Er betet um Glaubensstärke für Luther, denn „wir weren gestorben wie das vieh, wer er nit kommen". Sehr dreist ist seine revolutionäre Begeisterung für Hutten: „Freue dich, edler von Hutten, der Schreiner hoblet den Spieß, damit ich dir zu Hilf kommen will". Am Ende namentlich versteigt er sich zu fanatischen kriegerischen Aufforderungen.

3. Das zweite Heft ist von anderer Tonart. Es bringt ein Spottdrama gegen *Georg Witzels* Verteidigung der katholischen Lehre, unter dem Titel Ludus Sylvani Hessi (Pseudonym für Corvinus), zu Wittenberg 1534 gedruckt. *Witzel* hatte, wie *Clemen* bemerkt, „mit seiner Bekämpfung des Luthertums an dessen angreifbarster Seite eingesetzt, bei der Vergleichgültigung der sittlichen Bewährung des Glaubens, die aus Luthers Rechtfertigungslehre sich fast mit Notwendigkeit ergeben mußte". Was *Witzel* über die unausweichlichen Folgerungen aus der neuen Lehre zu Ungunsten Luthers geschrieben, das sucht das Drama durch humoreskes Mundtotmachen des gefürchteten Autors zu entkräften. *Witzel* und sein Weib, dann *Nikolaus Faber*, *Crotus* und *Cochläus* müssen als Sprechende und Handelnde auf die Szene treten. Der nicht ungewandte Dichter ist ebenso boshaft wie die Verfasser mancher anderer gegen *Witzel* geschleuderten Libelle, z. B. der Eise-

nacher Superintendent *Justus Menius*, der in seiner Historia sogar „der historischen Wahrheit zuwider *Witzel* zum Münzerianer und Bauernaufwiegler zu stempeln suchte" (*Clemen*).

4. Am interessantesten, wenn auch nicht so neu wie die andern Schriften, ist das im dritten Heft (4) abgedruckte Epitaphium Luthers, eine der mehrfach nach seinem Tode erschienenen Erinnerungen an den Wittenberger Lehrer. Dasselbe wurde 1546 zu Wittenberg von Georg *Rhaw* aus zwei bereits vorliegenden Einzelblättern zusammengesetzt und mit Bildern veröffentlicht. Den ersten Teil bildet das zwölfzeilige Gedicht „Zu Eisleben ist mein Vaterland", den zweiten ein Gedicht von über 200 Zeilen mit dem Anfang „Martinus Luther bin ich genannt". Diese Anfänge setzen das je beigegebene Bild voraus, das auf Schnitten aus der *Cranach*schen Werkstatt zu Wittenberg beruht. Das erste Gedicht war offenbar eine vorläufig gereimte Todesmeldung, das zweite ein mit größerer Muße entworfener Nachruf. Man darf in der Zusammenfassung beider, die mit einem Bilde des Kurfürsten ausgestattet wurde, vielleicht, was *Clemen* nicht hervorhebt, das offizielle Wittenberger Epitaphium erblicken. Als Verfasser beider poetischen Erzeugnisse möchte ich den zu Wittenberg als Professor weilenden Liederdichter *Paul Eber* ansehen, der in Luthers letzter Lebenszeit mit diesem sehr vertraut war und an seiner letzten häuslichen Feier zum Jahresgedächtnis der Ablaßthesen von 1517 teilnahm. Die breite Manier und die mittelmäßigen Verse stehen *Paul Eber* ebenso an wie die Ausdrucksweise, die ganz *Luthers* Geist und derbe Eigentümlichkeiten übernommen hat. Dem nämlichen ist auch ein Schmähgedicht zuzuschreiben, das ein nach Luthers Tod als eine Art Fortsetzung von dessen Kampfbildern verbreitetes sehr abstoßendes Bild des Ursprunges der Mönche begleitet und mit den Buchstaben des Verfassers P. E. versehen ist.

Im größeren Gedichte des Epitaphium wird schon von den ersten Zeilen an der Teufel herbeigeholt, um die Schlechtigkeit des Papsttums vorzuführen, das „Sein vrsprung hat vons Teuffels mist". Es heißt in der langen Rede, die Luther selbst halten muß: Vor mir war alles so verkommen, „daß schier für sund der Himmel kracht": aber ich habe „jederman zu Buß gelockt", ich habe gezeigt, daß Christus ist „der Weg zur Seligkeit", „dan unser werck und heiligkeit Thut lauter nichts zur Seligkeit". Es war keine glückliche schriftstellerische Form, wenn in dem Gedenkblatt überhaupt von Anfang bis Ende Luther selbst redet und in den höchsten Tönen seine mit Gottes Gnade vollbrachte Lebensaufgabe preist. Gott hat mich „zum Predigtamt erweckt", „sein Heiligs Wort mir offenbart", ich trat als „ein starker Held" den Feinden entgegen und „groß Wundertat" ging

aus meiner Hand hervor. Das Gedicht spart dem Redner auch nicht die wiederholte Einschärfung seiner Prophezeiung vom ganz nahe bevorstehenden Ende der Welt. „Was allein fehlt, ist die Aufzählung der Beweise für seine Gottessendung und der zur Sendung gehörigen hohen sittlichen Eigenschaften. Mußte Luther darüber bloß aus Bescheidenheit schweigen? Oder nahmen die öden Schmähungen gegen das Papsttum gebieterisch den Raum weg?

Ein sehr empfehlendes Wort verdienen noch die Anmerkungen, welche *Clemen*, allerdings in kürzester Fassung, den Heften beigefügt hat. Für den germanistischen Teil der Noten wurde er dabei von *Alfred Götze* unterstützt.

München. Hartmann Grisar S. J.

De Philosophorum graecorum silentio mystico scripsit *Odo Casel*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 16. B. 2. Heft.) Gießen 1919. A. Töpelmann. 8°. 166 S. M 18.—

Die vorliegende Untersuchung des Beuroner Benediktiners Dr. phil. P. *Odo Casel* wurde 1918 an der Bonner Universität preisgekrönt. Sie ist ihrem Inhalte nach nicht allein ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie, sondern hat auch die Bedeutung einer Vorarbeit zu Untersuchungen über die urchristliche Arkandisziplin, die der Verfasser demnächst zu veröffentlichen gedenkt. Ich berichte hier über die Hauptergebnisse seiner gewissenhaften und mit musterhafter Klarheit dargestellten Forschungen.

Von den Eleusinischen Mysterien ausgehend (Cap. I) verfolgt C. die Entwicklung der Theorie und der Praxis des mystischen Schweigens in den griechischen Philosophenschulen vor der Kaiserzeit (Cap. II), unter der Herrschaft der Kaiser (Cap. III) und bei den Neuplatonikern (Cap. IV).

Drei Arten des mystischen Schweigens treten auf: das mystische im engeren Sinne, das philosophische und das diplomatische. Das erste hat als Beweggrund die ehrfurchtsvolle Scheu vor der Gottheit. Das zweite bezieht sich im Gegensatz zum ersten auf gewisse Geheimlehren über die Gottheit und verhüllt dieselben vor Uneingeweihten durch symbolische Darstellungen. Diplomatisch ist das Schweigen, wenn nicht die Ehrfurcht, sondern die Rücksicht auf das Ansehen der Staatsgesetze, die den Götzendienst vorschreiben, antreibt, die Wahrheit über das Wesen Gottes zu verschweigen. Aus der ersten Art, die sich bei den Mysterien findet, entwickelt sich bei den Orphikern die zweite, der die Pythagoräer und selbst Platon huldigen, während sich bei den Stoikern das diplomatische Schweigen mit seinen allegorischen Umdeu-

tungen der Göttersagen ausbildet. Von dem Stoiker Strabon wird zum ersten Mal die richtige Theorie über das mystische Schweigen aufgestellt, die dann von den Neupythagoräern und Neuplatonikern vielfache Vertiefung erfährt. Immer mehr und tiefer liegende Gründe werden angeführt, warum der Mensch mit allen seinen Fähigkeiten vor Gottes unnahbarer Majestät gänzlich verstummen soll, und so langt die Entwicklung zuletzt wieder bei ihrem Ausgangspunkte, dem mystischen Schweigen im engeren Sinne, an.

Verheißungsvoll ist der Schluß der interessanten Studie: „Die griechische Philosophie hat aufgehört, ist aber nicht untergegangen. Deshalb kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Christen die Lehre der Griechen über das mystische Schweigen sich zunutze gemacht und welchen Einfluß dieselbe nicht allein auf Philosophie und Theologie, sondern auch auf die Liturgie und die ethischen Vorschriften (besonders bei den Mönchen) genommen. Darüber ist an anderer Stelle zu handeln". Wenn es dem Verfasser gelingt, diese zweite Aufgabe mit derselben Gelehrsamkeit und Gründlichkeit zu lösen wie die erste, wird er der theologischen Wissenschaft zweifellos einen großen Dienst erweisen.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

K. Holzhey, **Assur und Babel** in der Kenntnis der griechisch-römischen Welt. Freising-München 1921, Datterer & Cie (Sellier). Gr. 8°. 53 S. M 6.

Die kleine Schrift will „in einem kurzen Umriß ein Bild jener Kenntnisse und Vorstellungen über Babylonisches geben, die sich die klassische Welt auf Grund der ihr zukommenden Nachrichten verschaffen konnte" (Vorwort S. 4). Wünschenswert wäre es wohl gewesen, wenn der Verfasser die wichtigsten Texte, statt nur im knappen Auszug, im Wortlaut hätte mitteilen können; denn so wäre der Abriß zu einer handlichen und praktischen Materialsammlung geworden. Der Verzicht hierauf ist wohl aus der Zeitlage zu erklären. Lehrreich aber ist die Gegenüberstellung der Angaben und Berichte des A. T. gegenüber den unzulänglichen und auch romanhaften (Ktesias) Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Indem „die Bibel des A. T. allein den historisch begründeten Ansprüchen von Assur-Babel gerecht wird" (Schlußwort S. 49), so wird die Schrift des Verfassers durch diesen Nachweis, ohne daß er es eigens beabsichtigt hätte, zu einer Apologie der geschichtlichen Wahrheit der Bibel. Hoffen wir, daß *H.* auf Grund dieser Vorarbeit seinen Fachgenossen einmal das wünschenswerte Textbuch und Handbuch wird bieten können.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Blätter aus dem Lebensbuche Sauls. Ein Spiegelbild unserer Tage von *Otto Cohausz S. J.* (Betrachtungen über die hl. Schrift. Band II.) Vier-Quellen-Verlag, Leipzig [1921]. 8° 282 S. Geb. M 22.

Dem in dieser Zeitschrift 45 (1921) 452–53 angezeigten 1. Bande der Betrachtungen über die hl. Schrift ist rasch der 2. Band gefolgt. In eigenartiger, oft recht geistreicher Weise ist die Geschichte des Königs Saul als Spiegelbild unserer Tage dargestellt. Die tiefgehenden Bewegungen des Volkslebens der Gegenwart, die verschiedenen Verhältnisse des Familienlebens, das Seelenleben kraftvoller Persönlichkeiten nach seinen Licht- und Schattenseiten sind an der Hand der hl. Schrift von einem guten Kenner der Volksseele feinsinnig gezeichnet und beurteilt. Eine solche Auswertung und Anwendung der hl. Schrift verdient Anerkennung und Nacheiferung, denn die Art und Weise, wie *C.* die biblische Geschichte auf unsere Tage anwendet, ist ebenso lehrreich wie volkstümlich, so daß diese praktische Handreichung Predigern und Katecheten recht empfohlen werden kann. Die Sprache ist einfach und edel, erhebt sich aber an manchen Stellen zu hoher rhetorischer Schönheit und Kraft.

Manche Schilderung freilich mutet den Exegeten und Palästinologen an wie die Krippendarstellungen unserer heimischen Künstler. Es sind Land und Leute der Heimat, geschildert mit den Farben der Heimat, auf den Boden des hl. Landes übertragen. Man lese z. B. die Schilderung eines Sommerabends S. 14. Herden von „Gänsen" wird Sauls Vater kaum in seinem Besitz gehabt haben, denn eine sichere Stelle, wo Gänse im A. T. erwähnt würden, gibt es nicht. Ein lapsus calami ist dem Verfasser S. 196 unterlaufen. In Nob befand sich ja nicht die Bundeslade, sondern das Bundeszelt. Auch der chronologische Ansatz für die Zeit des Auszugs der Israeliten aus Ägypten, 1220 v. Chr., wäre zu verbessern. S. 260–62 folgt *C.* in der Erklärung der Geschichte von der Hexe zu Endor der Ansicht von *Hummelauer* (Com. in II. Sam pp. 248 ss). Siehe dagegen *H. Zschokke*, Die Biblischen Frauen des A. T. S. 229–31; *Zschokke-Döller*, Historia s. V. T.[7] pp. 221–32; *Schuster-Holzammer*, Handbuch zur Biblischen Geschichte I[7] S. 697. Erklärt denn nicht der Sirazide (Eccli 46,23[20]) die Erzählung von einer wirklichen Erscheinung des Propheten Samuel?

Ein Wunsch noch sei hier für spätere Auflagen und die folgenden Bände der Sammlung vorgebracht. Der behandelte homiletische Stoff sollte in einem Sachregister übersichtlich zusammengestellt werden. Das würde die praktische Verwendbarkeit der einzelnen Bände sehr erhöhen. Es sei hiefür z. B. nur verwiesen auf die von guter Lebens- und Seelenkenntnis zeugenden

Bemerkungen über die „hemmenden Menschen" (S. 143 f) und die Ausführungen (S. 149 ff) über „Kleinmut, Übermut und echten Mut" und ihre zeitgeschichtliche Anwendung. Mit Interesse sieht der Referent weiteren Bänden entgegen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Ach. Vander Heeren, **Psalmi et Cantica** explicata in ordine ad recitationem Breviarii. Editio 2. emendata. Brugis, C. Beyaert, 1916. Kl. 8°, VIII u. 514 S. Fr 4.20.

Die 1. Auflage dieses Werkes erschien 1913[1]). Daß schon nach 3 Jahren eine neue Auflage notwendig wurde, ist ein Beweis für die Brauchbarkeit des Buches. Das trifft für die neue Auflage noch mehr zu. Das Bestreben des Verfassers war in erster Linie darauf gerichtet, dem brevierbetenden Kleriker ein praktisches Psalmenbuch darzubieten, das in gedrängter Kürze alles enthalten soll, was zum Verständnis der Psalmen und Cantica und ihrer liturgischen Verwendung notwendig ist. Die Erklärung der einzelnen Psalmen und Cantica ist in der früheren Weise gegeben: in 2 Spalten neben einander ist links der Vulgatatext abgedruckt (nach der editio altera typica Psalterii Breviarii Romani, Rom 1914) und rechts eine erklärende Paraphrase beigefügt, welche (in lateinischer Sprache) den Sinn der einzelnen Verse klar und leichtfaßlich umschreibt. In Fußnoten wird noch, wo es notwendig war, auf die abweichenden Lesarten des hebr. Urtextes verwiesen. Die Einleitungen zu den Psalmen und Cantica sowie die Paraphrasen und praktisch-liturgischen Anwendungen sind in dieser 2. Auflage sorgfältig durchgesehen, verbessert und vielfach erweitert. Eine Neueinführung ist, daß die Psalmen nunmehr nach ihrer Anordnung im römischen Brevier aufgeführt sind. Das Buch soll eben praktischen Bedürfnissen dienen. Aus demselben Grunde wurde auch ein kleineres Format gewählt und die etwas umfangreiche (c. 80 S.) Einleitung in das Psalmenbuch der 1. Auflage weggelassen. So sehr der Referent diese Rücksichtnahme auf den täglichen Hausgebrauch (sit venia verbo!) billigt, ebensosehr begrüßt er aber auch die Absicht des Verfassers, die Einleitung, deren Vorzüge in dieser Zeitschrift (a. a. O. S. 757) gebührend hervorgehoben wurden, gesondert erscheinen zu lassen, denn der durch die Einleitung gebotenen Vorkenntnisse über unsern lateinischen Psalmentext

[1]) Siehe diese Zeitschrift 39 (1915) 756 f. Die neue Auflage ist der Redaktion erst im Laufe des letzten Jahres zugegangen; daher die Verzögerung der Anzeige.

kann kein Brevierbeter entbehren. Ansprechend ist aber die weitere Neueinführung, daß den Psalmen und Cantica die Antiphonen (per annum) vorausgeschickt sind, weil, wie richtig bemerkt ist (S. VIII), in diesen Antiphonen zumeist der Zentralgedanke des Psalmes, bezw. des betreffenden Psalmenteiles zum Ausdruck kommt. So wird die neue Auflage des beliebten Psalmenbuches in den Kreisen der brevierbetenden Kleriker, für die es ja zunächst bestimmt ist, sicher viele neue Freunde erwerben

Innsbruck. J. Linder S. J.

Die Wunder Jesu in Homilien erklärt. Von *Jakob Schäfer*. 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1921, Herder. 8°. VIII u. 282 S. M 30. — geb. M 36. — u. Zuschläge.

Um die praktische Bedeutung zu würdigen, welche der neuesten Veröffentlichung des verdienten Mainzer Exegeten zukommt, braucht man nur S. 278—280 nachzusehen und man wird finden, welch ausgiebigen Gebrauch die Kirche von den Wunderberichten der Evangelien macht. Von den 33 Erzählungen, welche der Verf. in den vorliegenden Predigten ausführt, gibt es nur 5, die gar kein Plätzchen in der lateinischen Liturgie gefunden haben, während 19 von ihnen an 17 Sonntagen dem Volke verlesen werden. Damit ist die Bedeutung angezeigt, welche dem wohlgelungenen Werke für die Kanzel zukommt.

Der Verf. versteht es sehr gut, seine bereits Jahrzehnte währende Lehrtätigkeit dem christlichen Volke nutzbringend zu machen. In anschaulicher Weise werden die Berichte faßlich erklärt; wie sehr er praktische Vorschläge fürs Leben zu machen versteht ist z. B. S. 12. 54. 205. 240 ersichtlich. Manche Berichte mußten freilich auf zwei oder drei Vorträge verteilt werden.

Zu den wissenschaftlichen Fragen, welche der Verf. ausschalten mußte, gehört die nach der genauen Zahl der im Evangelium erzählten Einzelwunder. Bei den 9 Naturwundern und den 3 Totenerweckungen bedarf er keiner weitern Nachzählung; es fragt sich aber, ob die 16 Heilungswunder und die 5 Teufelsaustreibungen nicht um je eine Einheit zu erhöhen ist. Der Verf. läßt Mt 9,27—31, wo von zwei Blinden die Rede ist, unerwähnt und sieht anscheinend im folgenden Bericht 9,32—34 vom stummen Besessenen, wie es öfter geschieht, eine Dublette zu 12,22 vom blinden und stummen Besessenen. Im Handbuch II 7 S. 261 sind die beiden Begebenheiten als „ähnliche" erklärt damit von einander unterschieden. Vielleicht wäre eine verweisende Anmerkung doch am Platze gewesen. — Etwas ungenau übersetzt ist (S. 257) der viel zu wenig verwertete Ausspruch

des Apologeten Quadratus aus der Zeit Hadrians: „ja selbst heutzutage leben noch einige von ihnen [die vom Heiland geheilt oder zum Leben wieder erweckt wurden] in unserer Mitte"; es sollte heißen: „einige von ihnen erreichten unsere Zeit", was weit wahrscheinlicher klingt (bei *Eusebius* HE 4, 3, 2 MG 20, 308; *Schwartz* II/1 304). — Die Form Golgatha sollte, trotzdem sie von unseren Wörterbüchern empfohlen ist, unbedingt durch die einzig richtige Golgotha ersetzt werden (S. 235).

Möge das reichhaltige Werk das Seinige beitragen zur Verwirklichung der Auffassung, welche der hl. Paulus von der Predigt hatte, wenn er sie eine „ostensio spiritus et virtutis" nennt (1 Kor 2,4)!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Arbeitsziele für die kath. Arbeiter- und Arbeiterinnen-Vereine. Herausg. vom Kartellverband der katholischen Arbeiter und Arbeiterinnen-Vereine Deutschlands. München 1921, Leohaus. 84 S.

Der Kartellverband der katholischen Arbeiter- u. Arbeiterinnen-Vereine Deutschlands hielt vom 5.—8. Mai des vergangenen Jahres in Würzburg seinen zweiten Kongreß ab, den ersten nach dem Anschluß des bisherigen Berlin-Trierer Verbandes an die drei bis dahin schon kartellierten Verbände (westdeutscher, süddeutscher, ostdeutscher Verband). Auf diesem Kongreß verpflichteten sich alle Vereine zu dem neu entworfenen Programme, das in markigen, an manchen Stellen erhebenden und ergreifenden Worten die den katholischen Arbeitervereinen obliegenden Aufgaben angibt. Im Anschluß an dieses Programm stellt die oben angeführte Schrift die Arbeitsziele dieser Vereine dar. Sie wendet sich vor allem an die Präsides, dann an die Sekretäre und sonstigen Vorsteher der Vereine, sowie überhaupt an die Führer der Arbeiterbewegung und bietet diesen eine Fülle von Anregungen und von Gegenständen für Vorträge in den Vereinsversammlungen. Wer sich mit der katholischen Arbeiterbewegung noch nicht bekannt gemacht hat, dem bietet die Schrift eine sehr eingehende Darlegung ihrer Ziele und der Wege zur Erreichung dieser Ziele. Da die christliche Arbeiterbewegung seit dem Umsturze eine ganz besondere Bedeutung erlangt hat, verdient die Schrift die weiteste Verbreitung. Mögen die konfessionellen Arbeitervereine und die christlichen Gewerkschaften, die an diesen Vereinen ihre kräftigste Stütze haben, immer mehr als festen Damm gegen den verheerenden Sozialismus, der sich ganz besonders aus den sog. „freien" Gewerkschaften rekrutiert, sich bewähren.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Analekten

Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre. Als ich im Jahrgang 1920 d. Ztschr. unter dem Titel: „Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit" eine Abhandlung veröffentlichte, deren Endergebnis dahin lautete, daß der englische Lehrer jedwede physische Prädetermination des freien Willens entschieden ablehne, gab ich mich keineswegs der Erwartung hin, daß dieselbe von thomistischer Seite sofort volle Zustimmung finden werde. Ist es ja doch eine durch Erfahrung bestätigte Tatsache und in der Natur des menschlichen Geistes selbst begründet, daß man Meinungen, an denen man nicht bloß mit dem Verstande, sondern auch mit dem Herzen hängt, die noch dazu durch eine Jahrhunderte alte Tradition ehrwürdig erscheinen und für die schon seit vielen Generationen gekämpft wurde, nicht plötzlich und gleichsam mit einem Ruck ablegt. Ich war deshalb durchaus nicht überrascht, daß P. *Reginald Schultes O. Pr.* in der Theologischen Revue 20 (1921) 266—271 meine Broschüre in durchaus ablehnender Weise besprach und in ihr nichts als Mißdeutungen und Mißverständnisse der wahren Lehre des hl. Thomas finden zu können erklärte. Mir genügt einstweilen schon dies, daß er seine gegenteilige Meinung auseinandersetzt und dadurch eine Basis schafft, auf welcher eine weitere Erörterung des Problems möglich gemacht wird. Da überdies seine Entgegnung, wenn auch in sehr dezidiertem, so doch nicht verletzendem Tone geschrieben ist und er von meiner Seite den redlichen und ehrlichen Willen anerkennt, den wahren Gedanken des hl. Thomas zu erfassen, so hoffe ich, daß eine weitere Fortführung der Kontroverse nicht resultatlos bleiben wird; denn wenn auf beiden Seiten der aufrichtige und ernste Wille zur Wahrheit vorhanden ist, dann muß bei unparteiischer Erwägung aller Gründe, welche für die eine und andere Seite geltend gemacht werden können, doch am Schlusse eine Einigung erzielt werden können.

Das erste Erfordernis einer gedeihlichen Austragung einer Kontroverse besteht darin, daß man den Standpunkt des Gegners richtig erfaßt und würdigt. Und in dieser Hinsicht erhebt *Sch.*

gegen mich den Vorwurf, daß ich den Sinn der thomistischen Prädeterminationslehre total verkenne; diese lehre eine „Bestimmung" im kausalen und objektiven Sinne, während ich die prädeterminatio im subjektiven und modalen Sinne fasse, daß nämlich der Wille von Gott subjektiv auf ein bestimmtes Gut gerichtet werde und zwar derart, daß der Wille sich nicht selbst bestimme und jenes bestimmte Gut mit metaphysischer Notwendigkeit anstreben müsse; daher sei meine Beweisführung gegen die praedeterminatio physica gegen ein selbstgemachtes Phantom gerichtet (S. 267).

Darauf erwidere ich, daß *Sch.* sich hierin wohl sehr getäuscht hat. Auch ich habe die thomistische praedeterminatio physica, gerade so wie er, stets als eine von Gott gegebene Bestimmung im kausalen und objektiven Sinne aufgefaßt und dies in meiner Broschüre mit ausdrücklichen Worten hervorgehoben (S. 54, 55, 56 f, 59, 62), wobei ich eigens betonte, daß nach den Thomisten eine doppelte Determination des Willens zu unterscheiden sei, eine quoad specificationem (das ist die subjektivmodale) und eine quoad exercitium actus (das ist die kausalobjektive). In erster Hinsicht werde der Wille nur vom finis ultimus oder von der beatitudo communis, determiniert; die andere Determination des Willens quoad exercitium bestehe nach den Thomisten in der effektiven Applikation des Willens durch einen von Gott ihm gegebenen physischen Impuls. Ebenso habe ich ausdrücklich bemerkt, daß nach der Anschauung der Thomisten die kausale Determination die Freiheit des Willens nicht nur nicht beeinträchtige, sondern geradezu bewirke, daß der Wille ein bestimmtes Gut frei anstrebe (vgl. S. 54). Wie also *Sch.* zu diesem Vorwurf gegen mich gelangen konnte, ist mir nicht recht erfindlich.

Mit weit größerem Rechte könnte ich gegen *Sch.* den Vorwurf erheben, daß er meine Ausführungen über den Begriff der motio divina bei Thomas mißverstanden habe. Doch will ich mich bei derartigen unfruchtbaren Beschuldigungen nicht länger aufhalten, sondern vielmehr mich bemühen, im folgenden meine Ansicht über die motio voluntatis bei Thomas so klar darzulegen, daß ein weiteres Mißverständnis ausgeschlossen wird und mein verehrter Gegner in Zukunft genau wissen kann, wie ich Thomas verstehe.

Mit dem Stagiriten unterscheidet der Aquinate zwei Arten von Bewegungen, eine motio per se und eine solche per accidens. Letztere ist keine Bewegung im eigentlichen Sinne und besteht nur in der Entfernung eines Hindernisses der Bewegung, wie wenn z. B. jemand den Faden abschneidet, der einen Körper hindert, zur Erde zu fallen. Die motio per se aber ist wahre und eigentliche Bewegung und zerfällt wieder in zwei ganz ver-

schiedene Arten, eine motio naturalis und eine motio violenta, die sich dadurch unterscheiden, daß die durch die erstere verursachte Bewegung (motus) aus einem inneren Prinzip des Dinges hervorgeht, die letztere aber dieselbe rein von außen durch einen physischen Anstoß verursacht. Als Beispiel des motus naturalis führt Thomas gewöhnlich die Bewegung des Steines nach unten oder die des Feuers nach oben an. Da die Alten nämlich die gegenseitige Anziehungskraft der Körper nicht kannten, so nahmen sie an, daß jedem Körper, der spezifisch schwerer ist als die Luft, von Natur aus die Tendenz innewohne, dem Mittelpunkte der Erde zuzustreben, während umgekehrt die spezifisch leichteren Körper die ihnen natürliche Neigung haben, sich nach oben zu bewegen. Prinzip dieser naturhaften Bewegung ist die dem Körper vom ersten Augenblick seiner Entstehung innewohnende forma gravitatis oder levitatis; durch sie geht der Körper, falls kein Hindernis vorhanden ist, aus sich selbst und spontan, ohne weiteren Anstoß von außen, in die ihm entsprechende Bewegung über. Als Beispiel des motus violentus führt Thomas gewöhnlich die Bewegung des Steines nach oben an, die durch einen von außen verursachten Stoß oder Wurf erfolgt. Diese Bewegung hat ihr Prinzip nicht in der Natur des bewegten Körpers, sondern wird lediglich von einer äußeren Ursache herbeigeführt. Das Prinzip der naturhaften Bewegung ist also mit der Natur des Körpers gegeben, ihr bleibend anhaftend und eine dauernde Form, das Prinzip der gewaltsamen Bewegung ist der Natur des bewegten Körpers fremd, ihr von außen angetan und aufgezwungen und darum auch vorübergehend.

Beweger (motor oder movens) aber ist jene Ursache, welche das Prinzip der Bewegung mitteilt. Wie daher bei der gewaltsamen Bewegung jener der Beweger ist, der dem Körper einen Stoß oder Wurf gibt, so ist bei der naturhaften Bewegung motor oder movens jener, der die dauernde, aus der Natur selbst stammende und in ihr wurzelnde Form gibt, oder wie Aristoteles sich ausdrückt, der generans; daher das von Thomas unzählige Male angeführte und aus der aristotelischen Physik entlehnte Axiom: generans movet secundum locum gravia et levia. Naturhafter Beweger ist jener, der dem Körper zugleich mit der substanziellen Form auch die akzidentelle Form der Schwere oder Leichtigkeit gibt.

Dieser motus naturalis nun spielt in der Lehre des hl. Thomas vom Wirken Gottes in den Geschöpfen eine hervorragende Rolle; er tut seiner Erwähnung nicht bloß an den bekannten Stellen, wo er vom Konkurs im allgemeinen handelt (de Pot. q. 3 a. 7; C. g. 3,67; 1 q. 105 a. 5), sondern auch ganz besonders dort, wo

er von der motio divina im Willen redet (1 q. 105 a. 4 ad 1; q. 106 a. 2; 1 2 q. 6 a. 1. 4; q. 9 a. 6; C. g. 3,88; de Ver. q. 22 a. 8; de Malo q. 3 a. 3; a. 6; de Car. a. 1). Thomas lehrt nämlich, — und dies nicht beachtet zu haben, ist m. E. der Hauptgrund des Mißverständnisses von seiten aller neueren Thomisten und Verteidiger der praedeterminatio physica — daß Gott alle geschaffenen Wesen, sowohl die Naturdinge als auch die vernünftigen Potenzen, vor allem den freien Willen, nicht durch einen ihnen von außen gegebenen Anstoß oder Impuls, d. h. durch eine zu ihrer Natur hinzukommende praemotio, sondern vielmehr durch innere, der Natur der Dinge anhaftende und aus ihr resultierende Formen oder aktive Prinzipien, oder, was dasselbe ist, durch den ihnen verliehenen appetitus naturalis bewege, genau so, wie jener, der dem Steine die Form der Schwere verleiht, ihn nach abwärts bewegt. Diese dauernden und in der Natur der Dinge begründeten Formen und Kräfte bilden gleichsam die Schwungkraft, mit welcher Gott das Universum beständig in Tätigkeit versetzt. Gerade darin, daß Gott die ganze Natur als sein Instrument durch innere Prinzipien und nicht durch einen von außen gegebenen Anstoß bewegt und nach der Ordnung seiner Vorsehung leitet, sieht Thomas die suavis dispositio begründet, die die hl. Schrift an Gottes Weltregierung preisend hervorhebt (vgl. de Ver. q. 22 a. 1; q. 23 a. 1 2 d. 38 q 1 a. 3 ad 2; 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1; C. g. 3,24; 1 q. 1 a. 1 ad 3; 1 2 q. 1 a. 2; q. 110 a. 2; Ps. 9,12 u. s. w.).

Aber sagt denn nicht Thomas ausdrücklich, daß Gott nicht bloß die virtus agendi gibt, sondern sie auch zum Handeln appliziert (de Pot. q. 3 a. 7; C. g. 3,67; 1 q. 105 a. 5)? Gewiß; aber die Thomisten haben dabei übersehen, daß diese Applikation nach dem Aquinaten nicht unmittelbar von Gott, sondern mittelbar durch die causae secundae geschieht und daß somit Gott nicht deren unmittelbare und einzige Ursache, sondern nur deren causa prima et principalis ist, insofern er sie durch die Geschöpfe als seine Instrumente bewirkt. Man braucht bloß C. g. 3,67 aufmerksam zu lesen, um zu sehen, daß die applicatio ad agendum unmittelbar durch einen „motus corporis vel animae", also durch geschaffene Dinge geschieht und daß Gott „primum principium utriusque motus" ist. Damit ist aber der thomistischen Deutung dieser Stellen, als würde Gott selbst unmittelbar jedes Geschöpf durch einen nur von ihm gegebenen physischen Impuls in Tätigkeit setzen, der Boden entzogen. Somit hat die praedeterminatio physica im Lehrgebäude des hl. Thomas keinen Platz.

Wie nun Gott die Naturdinge durch die in sie hineingelegten natürlichen Kräfte und Neigungen, so bewegt er den Willen des

Menschen gleichfalls von innen heraus durch den ihm eingepflanzten natürlichen Trieb nach Glückseligkeit. Der natürliche Drang zur Glückseligkeit oder der appetitus naturalis in bonum perfectum ist das Fundament aller Strebungen des Willens und gleichsam seine treibende Kraft, da er nichts anstreben kann, außer insofern es auf das letzte Ziel hingerichtet ist. Damit verbindet Thomas noch den weiteren Gedanken, daß der Wille von Natur aus auf Gott selbst hingeordnet ist, da ja nur Gott jenes bonum perfectum ist, das den Willen sättigen kann. Dabei besteht aber zwischen der Art, wie die Naturdinge, und der, wie der Wille von Gott bewegt wird, der große Unterschied, daß die ersteren, weil materiell, auf ein ganz bestimmtes Objekt oder eine ganz bestimmte Tätigkeit hingeordnet sind, da ihnen eine virtus ad unum determinata gegeben ist, während der Wille, weil eine geistige Potenz, von Natur aus nicht zu einem bestimmten Gut, sondern nur zum bonum perfectum in universali oder zur Glückseligkeit im allgemeinen determiniert ist; es ist seiner freien Wahl überlassen, seine Glückseligkeit in diesem oder jenem Gute, in Gott oder in einem Geschöpfe zu suchen. Darum ist er in der Wahl der Mittel zum letzten Endzweck frei. Mag aber der Wille was nur immer wollen, stets treibt ihn der natürliche Drang nach Glückseligkeit.

Das ist in kurzen Umrissen die Lehre des hl. Thomas von Gott als dem ersten Beweger aller Dinge in der natürlichen Ordnung. Ob diese meine Interpretation schon hundertmal vertreten und wiederlegt worden ist, wie *Sch.* meint (S. 267), überlasse ich fachkundigen Lesern zur Beurteilung und will im folgenden nur in Kürze auf die einzelnen Ausstellungen meines Kritikers antworten.

1. *Sch.* meint, ich hätte das movere des hl. Thomas mißverstanden; denn movere heiße soviel als educere de potentia in actum, was auf den Willen übertragen, besage, Gott bewirkt, daß ich, der ich noch nicht will, aber wollen kann (in potentia), nun tatsächlich und frei will (in actu). Dieses movere aber sei nichts anderes als praedeterminare (S. 267).

Daß nach Thomas bewegen soviel bedeutet als aus der Potenz in den Akt überführen, steht außer allem Zweifel. Daß aber das movere des Willens oder dessen Überführung vom potenziellen zum aktuellen Wollen nur durch eine physische Prädetermination geschehen kann, ist nach Thomas zu leugnen. Es gibt nämlich, wie eine zweifache Art der Bewegung, so auch eine zweifache Art der Überführung von der Potenz zum Akt: die eine geschieht durch Mitteilung von bleibenden Formen und Prinzipien (motio naturalis), die andere durch einen vorübergehend erteilten äußeren Impuls (motio

violenta). Wie nach Thomas die schweren und leichten Körper durch bloße Mitteilung der forma gravitatis und levitatis ohne jeden weiteren Antrieb von außen de potentia in actum oder zur aktuellen Bewegung übergeführt werden, ersieht man aus dessen ausführlichem Kommentar zu de Caelo et Mundo l. 4 lect. 2 oder auch zu Phys. l. 8 lect. 8. Die Bewegung des Willens von seiten Gottes geschieht aber, wie schon erwähnt wurde, nach Thomas von innen heraus durch ein im Willen ruhendes Prinzip, durch den Drang zur Glückseligkeit; und dieser natürliche Drang ist nicht identisch mit der praedeterminatio physica. Veranschaulichen wir dies durch ein Beispiel. Ein Stein wird durch ein Hindernis vom Falle zurückgehalten. Sobald dies beseitigt ist, geht der Stein von der bloßen Möglichkeit des Fallens zum wirklichen Falle über ohne jeglichen Stoß von außen durch die forma gravitatis allein; der Beweger ist in diesem Falle jener, der diese Form hervorgebracht hat oder der generans. Genau so ist es beim Willen. Auch dieser geht, sobald ihm ein Objekt sub ratione boni vorgestellt wird, in Tätigkeit über nicht durch einen von außen ihm gegebenen Impuls oder eine praemotio, sondern nur von innen heraus, aus sich selbst durch den ihn von Gott verliehenen appetitus naturalis in beatitudinem. Allerdings ist dieser erste Akt, wie wir gleich sehen werden, noch nicht frei, sondern wird von Gott durch den appetitus boni universalis bewirkt.

2. *Sch.* meint, ich nehme eine Art von praemotio zu den actus indeliberati an (S. 267). Das entspricht aber der Wahrheit nicht, wenigstens soweit es sich um actus indeliberati der natürlichen Ordnung handelt. Vielmehr behaupte ich, daß diese Akte von Gott durch die motio universalis in bonum universale bewirkt werden; diese motio besteht aber in der Mitteilung des appetitus naturalis in bonum von seiten Gottes. Allerdings habe ich in meiner Broschüre (S. 22 u. 114; ZkTh 1920, 198 u. 502) eine wirkliche praemotio physica für jene indeliberierten Akte angenommen, durch die sich jemand auf die Rechtfertigungsgnade vorbereitet und die nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgehen, da ich glaubte, nach Thomas seien solche Akte entitativ übernatürlich. Durch eingehenderes Studium aber, vor allem durch genaue Analyse von a. 1 de Car. bin ich zur Überzeugung gekommen, daß es nach der Lehre des Aquinaten keine entitativ übernatürlichen Akte des Willens geben kann, die nicht effektiv aus dem Habitus gesetzt werden, und demnach die der Eingießung der Habitus vorangehenden Akte ihrem Sein nach natürlich sind.

3. *Sch.* behauptet, bei meiner Erklärung von 1 2 q. 9 a. 4 sei mir der eigentliche Sinn und Beweisgang des Artikels voll-

ständig entgangen, indem ich jenen primus motus voluntatis, den der Wille setzt „ex instinctu alicuius exterioris moventis“ (sc. Dei), d. h. jenes velle finem, das jedem consilium rationis vorausgeht, als einen unfreien, naturhaften Akt aufgefaßt habe, während doch das „velle sanari“, das Thomas als Beispiel anführe, gewiß kein unfreier, naturhafter Akt sei; Thomas wolle nur zeigen, daß, so oft der Wille etwas als Zweck anstrebt, eine eigentliche und besondere motio Gottes notwendig sei, und zwar jene motio, welche die Thomisten lehren (S. 267 f).

Wenn ich jenen motus des Willens, womit dieser vor jedem consilium rationis einen Zweck anstrebt, als einen naturhaften und unfreien bezeichnete, so folgte ich hierin keinem Geringeren, als dem berühmten Kommentator der Summa theologica selbst, dessen Auktorität *Sch.* wohl kaum ablehnen dürfte. *Caietanus* schreibt nämlich zu diesem Artikel:

„Est igitur auctoris sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi, ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur, quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum, *non tamen est voluntarius*, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed *naturalis*, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum“.

Diese Worte beweisen zugleich, daß *Kajetan* weit davon entfernt ist, den instinctus Dei, wodurch er den Willen zur Setzung des ersten Aktes appliziert, als einen demselben von außen gegebenen Impuls nach Art der thomistischen praemotio aufzufassen, da er ihn mit dem appetitus naturalis vergleicht, durch den der schwere Körper bei Entfernung des Hindernisses von sich selbst nach abwärts sich zu bewegen beginnt. Ebenso bezeichnet der Commentator der Summa contra gentes, *Silvester Ferrariensis* jenen ersten Akt als einen actus naturalis (C. g. 3,89).

Und daß in der Auffassung dieses Artikels nicht ich, sondern *Sch.* sich geirrt habe, ergibt sich schon daraus, daß nach Thomas der Wille zu jenem ersten Akte sich nicht selbst bewegt: „Et siquidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita“. Und ad 3 sagt er vom Willen: „non potest seipsam movere, quan-

tum ad omnia, ut ostensum est in corp. art.". d. h. er kann sich nicht zum ersten Akte bewegen. Nun ist es aber zur Freiheit des Aktes nach Thomas absolut notwendig, daß der Wille sich selbst zu ihm bewege, wie er im a. 3 im „Contra" bemerkt hatte: „Voluntas est domina sui actus et in ipsa e[illegible]velle et non velle, quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum". Und 1 q. 83 a. 1 ad 3 sagt er: „Dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum". Daß zum Wesen der Freiheit die Selbstbewegung des Willens erforderlich sei, ist eine beim hl. Thomas so feststehende Tatsache, daß man sich wundern muß, wie *Sch.* dies übersehen konnte.

4. Weiters wird an mir getadelt, daß ich aus dem genannten a. 4 den Schluß gezogen habe, daß der Wille zu jenen Akten, die aus dem ersten von Gott gewirkten folgen, keiner weiteren neuen Bewegung von seiten Gottes bedürfe (S. 268).

Und doch folgt dies mit voller Klarheit aus den Worten des Aquinaten selbst. Auf den Einwand, daß der Wille hinreichend sei, sich zu bewegen und infolge dessen keiner Bewegung von einer äußeren Ursache benötige, erwidert er: „Voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scil. ut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in corp. art.); unde indiget moveri ab alio, sicut a primo movente". Die Notwendigkeit, daß der Wille von Gott bewegt werde, schließt also Thomas daraus, daß er sich nicht zu allem, d. h. nicht zum ersten Akt, wodurch er den Zweck will, bewegen kann; folglich muß diese Notwendigkeit für die übrigen Akte nicht bestehen; auch würde Thomas, wenn die motio Dei zu allen Akten nötig wäre, nicht sagen: voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, weil es in der Objektion heißt: „quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio, da er in der Antwort doch auf den Einwand Rücksicht nehmen muß. Der Sinn der Worte: „sufficienter se movet in suo ordine, scil. ut agens proximum" ist daher der: bezüglich des ersten Wollens des Zweckes genügt der Wille nicht als agens proximum, sondern muß zu diesem Wollen von Gott allein bewegt werden; ist aber der Wille durch dasselbe in actu, dann genügt er sich als agens proximum, aber er ist deswegen nicht agens et movens primum, weil er sich eben nicht bewegen kann, wenn er nicht zuerst von Gott bewegt ist.

5. Besonders beanstandenswert findet *Sch.* meine Auffassung von der causa prima, daß ich nämlich den effectus Dei proprius bezeichne als das ens commune et indeterminatum, zu dem die

geschöpflichen Ursachen „sua propria virtute aliquid superadduntˮ (S. 268).

Wenn ich auch in meiner Abhandlung die Lehre des hl. Thomas vom effectus proprius Dei nur ganz kurz gestreift und vielleicht nicht mit der gewünschten Klarheit dargestellt habe, so muß ich doch entschieden darauf bestehen, daß der Aquinate als solchen nur das ens commune et indeterminatum betrachte, zu dem die Geschöpfe, allerdings in Abhängigkeit von Gott, neue Vollkommenheiten hinzufügen und das sie weiter determinieren und spezifizieren. Das ist so klare Lehre des Heiligen, daß man daran vernünftiger Weise nicht zweifeln kann; ich hoffe, später Gelegenheit zu haben, mich über diesen Punkt ausführlicher zu verbreiten. Für jetzt genüge es, ein paar Stellen hierherzusetzen.

De subst. sep. c. 10: „Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit. Sed id, quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est *commune* omnibus; quaecumque enim *superadduntur*, contrahunt id, quod prius inveniunt; nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius *ut actus ad potentiam*. Per actum autem potentia *determinatur*. Sic igitur oportet, ut id, quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquod est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur, quod id, quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia et in immaterialibus substantiis quod potentiale est, sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur, quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est *producere ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare*ˮ.

Comp. theol. c. 69: „Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum *ad aliquid determinatum appropiant*, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur *sicut actus ad potentiam*ˮ.

De Pot. q. 3 a. 1: „Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam; causalitates vero aliorum, quae *ad esse superadduntur* vel quibus esse *specificatur*, pertinent ad causas secundasˮ.

Diese Stellen, die noch vermehrt werden könnten, enthalten eine glänzende Rechtfertigung meiner Auffassung und die denkbar schärfste Verurteilung des thomistischen Standpunktes. Effectus proprius Dei ist jener, der nur von Gott allein hervorgebracht werden kann und zu dem die Geschöpfe in keiner Weise effektiv mitwirken können. Als solchen bezeichnet Thomas das ens sim-

pliciter per se et non per accidens. Unter dem ens ist aber die aktuelle Existenz zu verstehen. Es können zwar auch die Geschöpfe ein ens hervorbringen, aber nicht das ens simpliciter, weil sie nicht das ganze Sein durch Schöpfung aus nichts geben können, und auch nicht per se, weil sie nur ein ens tale vel tale, aber nicht das ens sub ratione entis setzen können. Die geschöpflichen Ursachen setzen nämlich, um etwas hervorbringen zu können, schon immer das ens voraus, in den körperlichen Wesen die erste Materie, in den geistigen Wesen ihre Substanz; sie können daher das ens, insoweit es potenziell ist, modifizieren und determinieren, sie können durch ihre eigene Tätigkeit der Materie neue substanzielle Formen verleihen und die geistige Substanz durch Akte des Intellektes und Willens modifizieren, aber sie können niemals das ens simpliciter geben, weil sie eben nichts in esse hervorbringen können „non praesupposito effectu superioris agentis". — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Sinn des Axioms: „esse et proprius effectus Dei" kein anderer ist als der: Gott allein kann durch seine Schöpfermacht den Dingen das erste Sein verleihen: „nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare". Das Sein ist aber das erste, was in jedem Dinge subsistiert, daher: „id, quod primum subsistit in unoquoque ente, est effectus supremae virtutis". Sind aber die Dinge mit ihren eigentümlichen Kräften und Neigungen einmal von Gott ins Dasein gerufen, dann können sie zu dem effectus proprius Dei, zu dem durch die Schöpfung gesetzten Sein, durch eigene Tätigkeit etwas hinzugeben, und das, was sie hinzugeben, verhält sich zu dem, was sie bereits vorfinden, wie der Akt zur Potenz.

Das letztere ist aber ganz unmöglich im thomistischen System. Denn nach diesem ist der effectus proprius Dei nicht bloß das aktuelle Dasein der Dinge, sondern auch die vor jeder geschöpflichen Tätigkeit geforderte praemotio. Es ist aber, wie die Thomisten selbst sagen, ganz unmöglich, daß ein Geschöpf die praemotio effektiv determiniere oder spezifiziere, da umgekehrt Gott durch die praemotio die geschöpflichen Ursachen mit unfehlbarer Wirksamkeit zum Handeln determiniert. Demgemäß ist jene motio, von der Thomas so oft spricht, nicht die praemotio der Thomisten, sondern besteht vielmehr darin, daß Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit allen Dingen ihre natürlichen Kräfte und Neigungen verleiht und sie durch dieselben zum Handeln bewegt.

Wenn daher Thomas sagt: „Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus et ideo soli Deo

competit" (de Pot. q. 3 a. 7), so will er damit nicht behaupten, Gott bringe in den Dingen nur das abstrakte Sein hervor; dies ist schon deswegen ein Unding, weil ein abstrakter Begriff nicht hervorgebracht werden kann; sondern er betont, daß seine Wirksamkeit sich auf alle Dinge ohne Ausnahme erstreckt, insofern er allen durch seine schöpferische Allmacht das ihnen gemeinsame Dasein verleiht und sie beständig im Sein erhält.

6. Damit erledigt sich von selbst der letzte Vorwurf, als hätte ich 1 2 q. 9 a. 6 ad 3 ganz falsch interpretiert. Thomas antwortet hier auf den Einwurf, daß der Wille nicht sündigen könne, wenn er nur von Gott ad exercitium actus bewegt werde, also: „dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam". Mit diesen Worten, meint *Sch.*, wolle Thomas nicht, wie ich annehme, behaupten, Gott bewege den Willen nur zum bonum in universali, sondern vielmehr, er bewege ihn auf sich selbst hin, „qui est universale bonum", wie es in corp. art. heiße. Der Sinn sei also der: Gott bewegt den Willen nicht bloß zum Guten im allgemeinen, sondern auch zu ganz bestimmten Gütern, aber nur sub ratione boni und dadurch zu sich; diese Bewegung aber geschehe durch die praemotio physica.

Diese Deutung ist jedoch irrig und widerspricht der im corp. art vorgetragenen Lehre.

Dort heißt es: „R. d. quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapsis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur (8 Phys.), quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus".

Hätte *Sch.* diese Worte genauer erwogen und vor allem den Vergleich zwischen der Ursache des motus naturalis und voluntarius beachtet, dann hätte er wohl nimmer behauptet, der hl.

Thomas rede hier, wie auch im resp. ad 3 von einer Bewegung des Willens, die durch eine praemotio physica geschieht. Einen motus naturalis des Steines kann man nicht dadurch verursachen, daß man ihm von außen nur einen mechanischen Anstoß gibt; denn da dieser Anstoß nicht zur Natur des Steines gehört, so ist auch die daraus erfolgende Bewegung keine naturhafte, sondern nur eine gewaltsam angetane Bewegung. Die naturhafte Bewegung muß aus einem innern, in der Natur des Steines selbst begründeten Prinzip, aus der sog. forma gravitatis spontan erfolgen; und darum gibt nur jene Ursache dem Steine einen motus naturalis, die ihm durch die generatio mit der substanziellen Form auch die akzidentelle Form der Schwere gibt. Ebenso ist es beim Willen; auch der motus voluntarius muß ab intrinseco sein, d. h. aus einem in der Natur des Willens liegenden Prinzip hervorgehen; jede Bewegung von außen, die durch einen nicht zur Natur des Willens gehörenden impulsus physicus oder durch eine praemotio physica geschieht, ist schlechthin unmöglich, weil der Natur des motus voluntarius widersprechend. Nur insofern kann der Wille von einem äußern Prinzip zur Tätigkeit bewegt werden, als dieses äußere Prinzip dem Willen zugleich mit seiner Natur auch das innere bewegende Prinzip verleiht. Jene Ursache aber, die den Willen selbst ins Dasein setzt, ist nur Gott. Daraus folgt, daß jene Tätigkeit, durch welche Gott den Willen bewegt, die schöpferische Tätigkeit ist, gleichwie auch jene Ursache, die den Stein zu einem motus naturalis bewegt, die erzeugende Tätigkeit ist. Der proprius effectus Dei ist also auch hier das esse, die Existenz des Willens mit allem, was zu seiner Natur gehört. Man sieht also auch aus dieser Stelle, wie die neueren Thomisten (die älteren Thomisten wie *Caietan* haben noch das Richtige gesehen) durch die gänzliche Nichtbeachtung des motus naturalis bei Thomas zu einer falschen Interpretation gelangten.

Zu beachten ist ferner noch der zweite Grund, den Thomas anführt, um zu beweisen, daß nur Gott die Ursache des Willens sein kann: „Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente".

Hier zeigt Thomas, daß, wie beim Steine das innere Prinzip, wodurch er vom generans nach unten bewegt wird, die forma gravitatis ist, so beim Willen das innere Prinzip, wodurch ihn

Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit bewegt, die inclinatio universalis in bonum universale ist. Daß aber unter dieser inclinatio universalis nur die natürliche Neigung zum Guten oder zur Glückseligkeit im allgemeinen zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Vergleich mit der materia prima. Diese hat nämlich nicht eine natürliche Neigung nur zu dieser oder jener Form, sondern „est in potentia ad omnes formas". Darum kann sie auch nicht von einem particulare agens, das nur eine bestimmte Form hat, hervorgebracht werden. Ebenso hat der Wille von Natur aus nicht eine Neigung zu diesem oder jenem partikulären Gute, sondern zum Guten schlechthin, weshalb er alles, was nur immer eine ratio boni in sich enthält, anstreben kann. Eine solche Neigung aber, die nicht auf dieses oder jenes bestimmte Gut beschränkt ist, sondern sich auf alles erstrecken kann, was nur immer irgendwie gut ist, vermag nur jener zu geben, der selbst kein partikuläres, beschränktes Gut, sondern das bonum universale ist, das alles, was gut ist, in sich enthält. Nun ist es aber evident, daß die Neigung zum Guten schlechthin, die dem Willen von Natur aus zukommt, nur der appetitus naturalis boni perfecti sive beatitudinis sein kann, der das Fundament und die Wurzel aller Willensstrebungen ist, wie Thomas fast unzählige Male betont. Folglich bewegt Gott den Willen als äußeres Prinzip dadurch, daß er ihm den naturhaften Trieb nach Glückseligkeit oder zum Guten im allgemeinen eingepflanzt hat.

Nur dann, wenn man unter der inclinatio in bonum universale den appetitus naturalis des Willens zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen versteht, ist auch das resp. ad 3 verständlich. Die Schwierigkeit, die Thomas zu lösen hatte, war die, daß, wenn nur Gott als äußeres Prinzip den Willen bewegt, derselbe nichts Böses anstreben kann, da „Deus non est causa nisi bonorum". Um diesen Einwand zu beseitigen, muß er zeigen, daß, trotzdem der Wille nur von Gott bewegt wird, ein Abfall desselben vom wahren Gute möglich sei. Die Lösung aber besteht darin, daß ein Abfall des Willens nur bei der Wahl partikulärer Güter möglich ist. Zu diesen partikulären Gütern aber als solchen bewegt der Wille sich selbst: „homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum"; Gott aber bewegt ihn in der natürlichen Ordnung nicht zu diesem oder jenem Gute, sondern nur zum „universale obiectum voluntatis, quod est bonum". Seine motio ist daher indeterminiert und indifferent in bezug auf die Wahl der partikulären Güter und darum ist ein Abfall des Willens bei dieser Wahl möglich.

Damit glaube ich einstweilen die Ausstellungen *Sch.s*, die allerdings nur gegen einen ganz kleinen Bruchteil meiner Abhandlung gerichtet sind, hinlänglich zurückgewiesen zu haben. Eine eingehendere und ausführlichere Behandlung der gesamten Lehre des hl. Thomas über die Wirkung Gottes in den Geschöpfen, sowohl den unvernünftigen als den vernünftigen, hoffe ich, so Gott will und die Zeitverhältnisse es gestatten, später in einem eigenen Werke geben zu können. Auch ich schließe mich der Bemerkung meines Gegners an, daß ein Fortschritt der Theologie und eine größere Einigung der Theologen durch ein intensiveres Studium der Schriften des Aquinaten nur dann zu erhoffen ist, wenn das Studium und die Erklärung des hl. Thomas nach den allgemeinen Gesetzen der historischen Forschung und Interpretation erfolgt; auch ich glaube, dazu sei es unbedingt nötig, daß die Schriften des Heiligen nach der Terminologie seiner Zeit und des Autors aus sich und ohne Vermischung mit fremden Elementen interpretiert werden. Aber ich bin aus Grund eines intensiveren jahrelangen Thomasstudiums und durch mühevolle Vergleichung aller in Betracht kommenden Stellen zu der Überzeugung gelangt, daß gegen diese Forderungen nicht bloß die Molinisten und Suarezianer, sondern auch jene fehlen, die sich Thomisten nennen. Auch sie legen den Worten des hl. Thomas öfters einen andern Sinn unter als den, welchen er im Auge hatte; vor allem aber fehlen sie dadurch, daß sie seine Lehre vom motus naturalis und voluntarius ganz außer acht gelassen haben und das movere des Aquinaten als eine Tätigkeit auffaßten, wodurch Gott den Willen von außen durch einen physischen Impuls in Tätigkeit versetzt.

Nachtrag

Bald nachdem die vorstehende Erwiderung dem Druck übergeben war, brachte der Grazer „Literar. Anzeiger" 35 (1921) 75 f eine andere Besprechung meiner Broschüre aus der Feder des bekannten Thomisten Dr. *A. Michelitsch*, die, wie zu erwarten war, meinen Erklärungsversuch ebenfalls glattweg ablehnt und mit dem kategorischen Satze endigt: „Es kann also sowohl sachlich wie geschichtlich als sichere Wahrheit gelten, daß der hl. Thomas die physische Prädetermination gelehrt hat".

Während *Sch.* sich wenigstens die Mühe gab, seine Ausstellungen irgendwie zu beweisen, macht *M.* sich die Kritik sehr leicht: er behauptet mit magistraler Sicherheit und vergißt dabei die Hauptsache, nämlich einen Beweis zu erbringen. Darum kann ich mich auch in meiner Entgegnung kurz fassen.

1. *M.* wirft mir vor, ich hätte den methodischen Fehler begangen, die „klassischen Stellen", in denen Thomas vom physischen

Einfluß Gottes auf die geschöpflichen Handlungen spricht: de Pot. q. 3 a. 7; 1 q. 105 a. 5 und C. g. 3,70 (sollte wohl heißen: 3,67) an den Schluß zu stellen, statt sie zum Ausgange meiner Untersuchung zu machen. Der Vorwurf wäre irgendwie berechtigt, wenn ich die gesamte Konkurslehre des Aquinaten hätte behandeln oder wenigstens hätte zeigen wollen, daß er überhaupt keine physische Vorherbewegung des Willens lehre, auch nicht in dem Sinne, wie sie neuestens von Kard. *Billot* und *Van der Meersch* angenommen wird; so aber war es mir, wie ich auf S. 2 ausdrücklich bemerkte, nur darum zu tun nachzuweisen, daß Gott den Willen nicht zu jedem einzelnen Akte eine neue physische Vorherbewegung gebe und noch viel weniger ihn ad unum *prädeterminiere*. Um dies zu beweisen, verlangte die rechte Methode, daß ich gerade jene Stellen berücksichtigte, in denen Thomas ausdrücklich und eingehend die Art und Weise bespricht, wie Gott den Willen des Menschen bewegt; und da dies vor allem in 1 2 q. 9 a. 3, 4 und 6 geschieht, mußte ich von diesen Stellen ausgehen.

Aber auch dann, wenn ich die „klassischen Stellen" zum Ausgangspunkte meiner Untersuchung genommen hätte, wäre das Endresultat doch kein anderes geworden. In ihnen behauptet Thomas, daß Gott Ursache aller Tätigkeit der geschöpflichen Dinge ist, weil er ihnen die Kraft zum Handeln gibt, sie beständig im Dasein erhält und sie zum Tätigsein bewegt und appliziert. Wenn die Thomisten in dieser applicatio der geschöpflichen Ursachen ihre praemotio oder praedeterminatio physica klar ausgesprochen erblicken, so ist diese Annahme nur dann berechtigt, wenn sie den sicheren Beweis für folgende drei Sätze erbringen: a) die Applikation geschieht in jedem Falle durch einen physischen Impuls; b) dieser physische Impuls ist für jeden neuen Akt aufs neue zu geben; c) dieser Impuls kann nur von Gott ohne Vermittlung geschöpflicher Ursachen erteilt werden. Können nun diese drei Sätze aus den klassischen Stellen mit Sicherheit bewiesen werden? Nein, sie lehren vielmehr deutlich das gerade Gegenteil.

a) Die Applikation, wodurch die geschöpfliche Kraft von der potenziellen zur aktuellen Tätigkeit übergeführt wird, braucht nicht notwendig in der Mitteilung eines physischen Impulses zu geschehen. So sagt Thomas C. g. 3,67: „Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo". Daraus ist ersichtlich, wie Thomas das Wort „applicare" aufgefaßt wissen will. Der Koch appliziert die Kraft des

Feuers zum Kochen der Speisen; dies geschieht entweder dadurch, daß er die Speisen ans Feuer stellt oder das Feuer an die Speisen heranbringt; in keinem Falle aber gibt er der Brennkraft des Feuers einen Impuls. Es ist demnach unter der Applikation, von welcher die „klassischen Stellen" sprechen, nicht notwendig ein physischer Impuls zu verstehen.

b) Auch ist es nicht notwendig, daß für jede neue Tätigkeit eine neue Applikation erfolge. So ist es, wenn jemand eine ganze Stadt anzünden will, nicht notwendig, daß er das Feuer an jeden einzelnen Gegenstand legt; es kann unter Umständen schon genügen, wenn er nur ein Haus anzündet.

c) Die Applikation der geschöpflichen Ursachen, die Thomas an jenen Stellen Gott als der causa prima und principalis zuschreibt, ist nicht eine Tätigkeit, die von Gott allein und unmittelbar geschieht, wie die Erschaffung und Erhaltung der Dinge, sondern sie geschieht von Gott als causa prima und principalis, von den Geschöpfen aber als seinen Werkzeugen, wie ich oben gegen *Sch.* gezeigt und übrigens auch in meiner Broschüre S. 95 kurz angedeutet habe. Freilich ist *M.* darauf, wie auch auf meine übrigen Beweise nicht eingegangen, sondern begnügt sich mit der Bemerkung: „Seine falsche Exegese unterlegt der Verfasser den klassischen Stellen des hl. Thomas, wodurch dann dessen Lehre ein falsches Gesicht erlangt".

2. *M.* behauptet, meine Erklärung von 1 2 q. 9 a. 6 ad 3 sei ganz unrichtig. „Diese Stelle schließt die physische Bewegung Gottes für jede geschöpfliche Einzelhandlung, die Thomas an den klassischen Stellen lehrt, nicht aus, sondern ein. Thomas will hier nur sagen, daß der menschliche Wille im Wollen des Guten im allgemeinen ausschließlich von Gott bewegt werde, während er sich bei der göttlichen Bewegung zu den einzelnen Handlungen — die Thomas hier voraussetzt — auch selbst bewege".

Ich will auf die mannigfachen Unrichtigkeiten, die in diesem einen Satze enthalten sind, nicht weiter eingehen und begnüge mich mit zwei Bemerkungen:

a. Thomas lehrt in den klassischen Stellen keine physische Bewegung Gottes für jede Einzelhandlung im Sinne der Thomisten und kann sie darum hier auch nicht voraussetzen.

b. Thomas schließt im corp. art. die praemotio physica evident aus, da er sagt, der Wille müsse notwendig von innen heraus durch ein in ihm liegendes Prinzip bewegt werden; daher könne auch Gott ihn nur insofern als äußeres Prinzip bewegen, als er dieses innere Prinzip, die inclinatio in bonum, dem Willen durch die Schöpfung gegeben habe. Vgl. die obige Erwiderung n. 6.

3. *M.* behauptet: „Durch seine Hypothese wird Verfasser bei der Lösung der Frage, woher Gott das Freizukünftige wisse, in die Enge getrieben. Thomas lehrt, daß Gott dieses aus seiner Kausalität, welche den göttlichen Willen einschließt, wisse". Aber Thomas lehrt das gerade Gegenteil: „Non enim potest esse, quod Deus sciat hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae, *et non propter causalitatem eius*" (1 d. 38 q. 1 a. 5). Eben deswegen, weil die Kausalität Gottes kein hinreichendes Mittel für ihn ist, die zukünftigen freien Handlungen mit Gewißheit zu erkennen, sieht Thomas sich gezwungen, das sichere Vorherwissen Gottes durch die Annahme zu erklären, daß diese Handlungen ihm von Ewigkeit her gegenwärtig sind nach dem Sein, das sie einst in der Zeit besitzen werden. Alles dieses habe ich in meiner Broschüre S. 72 ff ausgeführt und mit weiteren Beweisen erhärtet. Aber davon erfahren die Leser des „Lit. Anzeigers" nichts, sondern es wird ihnen gesagt, ich würde bei der Lösung der Frage, woher Gott das Freizukünftige wisse, „in die Enge getrieben". Ist ein solches Vorgehen wissenschaftlich und objektiv?

Der Kritiker behauptet ferner, daß Thomas, wenn er vom Mittel des göttlichen Vorherwissens rede, sich immer auf die Kausalität Gottes berufe; „redet er aber von der Tatsache des göttlichen Vorherwissens, so bedient er sich zu deren Veranschaulichung der Analogie des menschlichen Wissens, welches aus der Gegenwart des Gegenstandes vor dem Subjekte gewonnen wird". Nichts ist falscher als diese *Billuart* nachgeschriebene und von der Verlegenheit eingegebene Behauptung. Wenn Thomas bei der Erklärung des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens der zukünftigen freien Handlungen sich auf deren ewige Gegenwart vor Gott beruft, so tut er dies nicht zur Veranschaulichung dieser Wahrheit, wie ich schon früher in ZkTh (1920, 268 f) gegen *Fr. Diekamp* bemerkt habe, sondern er will damit beweisen, daß die absolute Gewißheit des göttlichen Vorherwissens die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht beeinträchtige.

„(Deus) omnino aeternaliter videt unumquodque eorum, quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus hominis videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem, quod homo videt Socratem sedere, *non tollitur eius contingentia*, quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere, dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore: et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed *con-*

tingenter" (1 Perih. lect. 14). Vgl. 1 q. 14 a. 13; de Malo q. 16 a. 7 ad 15; de Ver. q. 2 a. 12; C. g. 1,67; 1 d. 38 q. 1 a. 5; Quodl. 11 a. 3; 12 a. 3; Comp. theol. c. 140; C. err. Graec., Arm. et Sarac. c. 10.

Diese Beweisführung hätte keinen Sinn und wäre ganz falsch, wenn Gott die zukünftigen freien Handlungen nicht nur aus ihrer ewigen Präsenz, sondern auch aus seiner Kausalität oder seinen prädeterminierenden Willensdekreten erkennen würde. Gesetzt den Fall, ich könnte durch mein Willensdekret den Sokrates mit unfehlbarer Sicherheit zum Laufen innerlich bestimmen, sowie Gott nach den Thomisten den Willen des Menschen unfehlbar prädeterminiert, und ich wüßte daher schon aus meinem Willensdekret den zukünftigen Lauf des Sokrates sicher voraus, mit welchem Rechte könnte ich dann die Kontingenz dieses Laufes daraus ableiten, daß mein Auge den Sokrates nur laufen sieht, während er bereits läuft, und nicht in einem denselben vorausbestimmenden Grunde? Das Wissen einer Handlung aus einem dieselbe bestimmenden Grunde und das Wissen derselben aus dem Schauen ihrer Gegenwart sind zwei ganz verschiedene Arten von Wissen; die erste ist mit der Kontingenz der Handlung unvereinbar, die andere nicht. Wenn daher Thomas die Kontingenz der menschlichen Handlungen immer daraus ableitete, daß Gott sie nach ihrem gegenwärtigen Sein sieht, und zugleich Gott ein absolut sicheres Vorherwissen aus einem dieselben bestimmenden Grunde, d. i. aus seinen prädeterminierenden Willensdekreten zuschriebe, dann würde er einen derartigen Fehlschluß machen, wie man ihn nicht einmal einem mittelmäßigen Geiste zutrauen darf.

Wenn *M.* behauptet, es sei beständige Tradition der älteren und jüngeren Thomistenschule, daß Thomas Vertreter der physischen Vorausbestimmung sei, so ist auch dies unrichtig; er dürfte in kurzer Zeit erfahren, daß gerade einer der ersten Schüler des hl. Thomas seine Lehre vom Konkurse Gottes genau so aufgefaßt habe wie ich.

Zum Schlusse sei nochmals betont, daß man in einer so tiefgehenden Kontroverse nicht nur kategorische Behauptungen aufstellen darf, sondern sie auch beweisen muß.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Patristica

1. Die dem Lactantius beigelegte Dichtung „De ave Phoenice" ein Werk aus dem Ende des 4. Jahrhunderts[1])

Namhafte Kritiker des 17. und 18. Jahrhunderts wie auch noch der neueren Zeit haben die Dichtung ungeachtet ihrer alten,

[1]) Corpus SEL 27,135–151; ML 7,277–284.

schon *Gregor* von Tours bekannten Verbindung mit dem Namen *Laktanz* wegen ihrer mythologisierenden Darstellung als sein Werk nicht anerkannt und mit der Note „unecht" oder „zweifelhaft" versehen[1]). Erst die jüngere Forschung hat sich aus äußeren und inneren Gründen so überwiegend für die Echtheit ausgesprochen, daß sie heute als ziemlich feststehend betrachtet wird (s. *Harnack*, Gesch. d. altchr. Litt. II 2,425 f). Ihr Nachweis hat aber schwache Seiten, wie der verdiente letzte Herausgeber der Werke, *S. Brandt*, trotz seiner Neigung, die Dichtung dem *Laktanz* beizulegen, unumwunden zugibt[2]). Vor allem ließ sich eine wahrscheinliche oder sichere Benutzung derselben erst bei Autoren des ausgehenden 4. Jahrhunderts finden; dazu kommt, daß ihr Sprachgebrauch auf eine über Lacktanz hinausliegende Zeit deutet. *Baehrens* (Poetae latini minores III, Lipsiae 1881, S. 252) hebt mit Grund als charakteristisch die Verwendung von v e l = e t in V. 118 hervor: Ossaque vel cineres exuviasque. Es dürfte daher nicht überraschen, daß aus der Verwertung eines zuerst von *Ambrosius* entwickelten Gedankens ihre Entstehung zu Ende des 4. Jahrhunderts hervorgeht.

Daß die Dichtung ungeachtet ihres mythologischen Gewandes christlichen Ursprungs ist, hat nächst *Riese* besonders *Dechent* aus ihrer Durchsetzung mit Zügen christlichen Charakters dargetan[3]). Zu den deutlichsten gehört die an Luc 23,46 erinnernde commendatio animae der sterbenden avis Phoenix und ihr Glaube, daß sie ihren Geist dem Tode als ein wiederzuerstattendes Gut übergebe (V. 93 f):

Tunc inter varios a n i m a m c o m m e n d a t odores,
D e p o s i t i t a n t i non timet illa fidem.

Die Gewißheit des künftigen Fortlebens, welche in diesen beiden Momenten zum Ausdruck kommt, beruht auf dem Beweis für die Unsterblichkeit, den *Ambrosius*[4]) aus dem Worte Christi über sein „ponere animam" (Jo 10,18) und aus seiner commendatio animae (Lk 23,46) herleitet. Nach Anführung eines Vernunftbeweises für das vom Tode nicht berührte Weiterleben der Seele führt er fort: „Habemus ergo rationem, sed haec humana. Illud divinum, quod ait Dominus, potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Vides

[1]) Vgl. *Bünemann* Lactantii opera. Lipsiae 1739, S. 1502 f; *Teuffel*. Gesch. d. Röm. Litt.[6] § 397,8.

[2]) Rhein. Museum 47 (1892) 390 ff.

[3]) Rhein. Museum 35 (1880) 40 ff.

[4]) De bono mortis 10,43 M 14,559 C.

igitur, quod non moritur cum corpore, quae et ponitur et resumitur et in manus Dei Patris commendatur". Er beleuchtet somit die Fortdauer an der von Christus durch Wort und Vorbild bezeugten Tatsache, daß die in den Tod übergebene Seele eine „Hinterlegschaft" bildet, die vom Empfänger nach dem Rechtsbegriff des „deponere" und „commendare"[1]) nicht vernichtet werden darf, sondern zurückerstattet werden muß. Dieselbe Auffassung legt der Dichter dem Phönix bei, dessen Unsterblichkeitsgewißheit er durch den Akt des „commendare animam" und die Überzeugung von dem „depositum" seiner Seele sich äußern läßt. Daß er in dieser Darstellung von *Ambrosius* abhängt, zeigt der Parallelismus der Gedanken und sein deutlich bei *Ambrosius* liegender Ursprung. Aus seiner Abhängigkeit von der Schrift „De bono mortis" macht der Verfasser aber auch kein Hehl, da er in den Schlußvers (170) über die avis Phoenix ihren Titel selbst eingeflochten hat:

Aeternam vitam mortis adepta bono.

Die Frage, wer der Dichter war, gedenke ich an anderer Stelle zu behandeln. Soviel tritt hier hervor, daß er ein Zeitgenosse des hl. *Ambrosius* gewesen ist. Dessen Schrift „De bono mortis" entstand um das Jahr 387 und kurz nachher ist auch die Dichtung verfaßt, da sie dem zwischen 395 und 405 schaffenden Dichter *Klaudian* bereits als Vorlage für sein gleichnamiges Gedicht „De Phoenice" diente.

2. Arator der Verfasser zweier Inschriften, die de Rossi in die Zeit kurz nach Papst Damasus verlegte.

Einen neuen Zug fügte der geistreiche Erforscher des christlichen Rom in das geschichtliche Bild der Kathedra Petri (anläßlich ihrer kurzen Ausstellung im J. 1867), indem er ausführte, daß der vom hl. Petrus benutzte bischöfliche Stuhl durch Papst Damasus in das neuerbaute Baptisterium der vatikanischen Basilika[2]) überführt worden sei und dort fortan (bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts) seinen Platz gehabt habe. Wie stets, verstand er es auch in diesem Falle, ein reiches Material heranzuziehen und in wirkungsvolles Licht zu rücken, so daß die zuerst im „Bulletino di archeologia cristiana" 1867, 34 ff entwickelte und später in den „Inscriptiones christianae urbis Romae" (1888) II 1 p. 138,25 kurz wiederholte These bei den Archäologen Aufnahme fand[3]). In der Tat ist aber das von ihm angerufene Zeugnis für

[1]) *Heumann*, Handlexikon des röm. Rechts[9] S. 79. 134 f.

[2]) Vgl. *Kirsch*, Römische Quartalschrift 4 (1899) 117 ff.

[3]) Vgl. *Kraus*, Realencyklop. II 158; Kirchenlex. II[2] 2058.

schon *Gregor* von Tours bekannten Verbindung mit dem Namen *Laktanz* wegen ihrer mythologisierenden Darstellung als sein Werk nicht anerkannt und mit der Note „unecht" oder „zweifelhaft" versehen[1]). Erst die jüngere Forschung hat sich aus äußeren und inneren Gründen so überwiegend für die Echtheit ausgesprochen, daß sie heute als ziemlich feststehend betrachtet wird (s. *Harnack*, Gesch. d. altchr. Litt. II 2,425 f). Ihr Nachweis hat aber schwache Seiten, wie der verdiente letzte Herausgeber der Werke, *S. Brandt*, trotz seiner Neigung, die Dichtung dem *Laktanz* beizulegen, unumwunden zugibt[2]). Vor allem ließ sich eine wahrscheinliche oder sichere Benutzung derselben erst bei Autoren des ausgehenden 4. Jahrhunderts finden; dazu kommt, daß ihr Sprachgebrauch auf eine über Lacktanz hinausliegende Zeit deutet. *Baehrens* (Poetae latini minores III, Lipsiae 1881, S. 252) hebt mit Grund als charakteristisch die Verwendung von vel — et in V. 118 hervor: Ossaque vel cineres exuviasque. Es dürfte daher nicht überraschen, daß aus der Verwertung eines zuerst von *Ambrosius* entwickelten Gedankens ihre Entstehung zu Ende des 4. Jahrhunderts hervorgeht.

Daß die Dichtung ungeachtet ihres mythologischen Gewandes christlichen Ursprungs ist, hat nächst *Riese* besonders *Dechent* aus ihrer Durchsetzung mit Zügen christlichen Charakters dargetan[3]). Zu den deutlichsten gehört die an Luc 23,46 erinnernde commendatio animae der sterbenden avis Phoenix und ihr Glaube, daß sie ihren Geist dem Tode als ein wiederzuerstattendes Gut übergebe (V. 93 f):

Tunc inter varios animam commendat odores,
Depositi tanti non timet illa fidem.

Die Gewißheit des künftigen Fortlebens, welche in diesen beiden Momenten zum Ausdruck kommt, beruht auf dem Beweis für die Unsterblichkeit, den *Ambrosius*[4]) aus dem Worte Christi über sein „ponere animam" (Jo 10,18) und aus seiner commendatio animae (Lk 23,46) herleitet. Nach Anführung eines Vernunftbeweises für das vom Tode nicht berührte Weiterleben der Seele führt er fort: „Habemus ergo rationem, sed haec humana. Illud divinum, quod ait Dominus, potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Vides

[1]) Vgl. *Bünemann* Lactantii opera. Lipsiae 1739, S. 1502 f; *Teuffel*. Gesch. d. Röm. Litt.[6] § 397,8.

[2]) Rhein. Museum 47 (1892) 390 ff.

[3]) Rhein. Museum 35 (1880) 40 ff.

[4]) De bono mortis 10,43 M 14,559 C.

igitur, quod non moritur cum corpore, quae et ponitur et resumitur et in manus Dei Patris commendatur". Er beleuchtet somit die Fortdauer an der von Christus durch Wort und Vorbild bezeugten Tatsache, daß die in den Tod übergebene Seele eine „Hinterlegschaft" bildet, die vom Empfänger nach dem Rechtsbegriff des „deponere" und „commendare"[1]) nicht vernichtet werden darf, sondern zurückerstattet werden muß. Dieselbe Auffassung legt der Dichter dem Phönix bei, dessen Unsterblichkeitsgewißheit er durch den Akt des „commendare animam" und die Überzeugung von dem „depositum" seiner Seele sich äußern läßt. Daß er in dieser Darstellung von *Ambrosius* abhängt, zeigt der Parallelismus der Gedanken und sein deutlich bei *Ambrosius* liegender Ursprung. Aus seiner Abhängigkeit von der Schrift „De bono mortis" macht der Verfasser aber auch kein Hehl, da er in den Schlußvers (170) über die avis Phoenix ihren Titel selbst eingeflochten hat:

Aeternam vitam mortis adepta bono.

Die Frage, wer der Dichter war, gedenke ich an anderer Stelle zu behandeln. Soviel tritt hier hervor, daß er ein Zeitgenosse des hl. *Ambrosius* gewesen ist. Dessen Schrift „De bono mortis" entstand um das Jahr 387 und kurz nachher ist auch die Dichtung verfaßt, da sie dem zwischen 395 und 405 schaffenden Dichter *Klaudian* bereits als Vorlage für sein gleichnamiges Gedicht „De Phoenice" diente.

2. Arator der Verfasser zweier Inschriften, die de Rossi in die Zeit kurz nach Papst Damasus verlegte.

Einen neuen Zug fügte der geistreiche Erforscher des christlichen Rom in das geschichtliche Bild der Kathedra Petri (anläßlich ihrer kurzen Ausstellung im J. 1867), indem er ausführte, daß der vom hl. Petrus benutzte bischöfliche Stuhl durch Papst Damasus in das neuerbaute Baptisterium der vatikanischen Basilika[2]) überführt worden sei und dort fortan (bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts) seinen Platz gehabt habe. Wie stets, verstand er es auch in diesem Falle, ein reiches Material heranzuziehen und in wirkungsvolles Licht zu rücken, so daß die zuerst im „Bulletino di archeologia cristiana" 1867, 34 ff entwickelte und später in den „Inscriptiones christianae urbis Romae" (1888) II 1 p. 138,25 kurz wiederholte These bei den Archäologen Aufnahme fand[3]). In der Tat ist aber das von ihm angerufene Zeugnis für

[1]) *Heumann*, Handlexikon des röm. Rechts[9] S. 79. 134 f.

[2]) Vgl. *Kirsch*, Römische Quartalschrift 4 (1899) 117 ff.

[3]) Vgl. *Kraus*, Realencyklop. II 158; Kirchenlex. II[2] 2058.

die Übertragung der Kathedra in das Baptisterium durch Damasus nicht stichhaltig und es verbleiben nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Ansicht, daß sie dort aufbewahrt wurde. *De Rossi* stützte sich auf zwei Inschriften, deren Ursprung beträchtlich jünger und deren Inhalt anders auszulegen ist, als er es annahm. Vor ihrer Besprechung seien kurz die Beziehungen der Kathedra zur Taufkapelle erwähnt, wie sie sich aus andern Nachrichten ergeben.

Für die Erhaltung des vom hl. Petrus benützten bischöflichen Stuhles in der Vatikanischen Basilika konnte *de R.* das Zeugnis eines Zeitgenossen des P. Damasus, des ". *Optatus* von Mileve anführen, der den in Rom residierenden donatistischen Bischof Macrobius also angreift[1]): „Denique si Macrobio dicatur, ubi illic sedeat, numquid potest dicere in cathedra Petri? quam nescio si vel oculis novit et ad cuius memoriam (= basilicam) non accedit quasi schismaticus". Aus den Worten geht hervor, daß die dem hl. Petrus persönlich zugeeignete Kathedra einen offensichtlichen Platz in seiner Basilika einnahm. Eine Äußerung des zu Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts lebenden B. *Ennodius* von Pavia zeigt ferner, daß sie bei der unmittelbar nach der Taufe und in der Taufkapelle selbst vom Bischof gespendeten Firmung in Gebrauch war[2]): „Ecce nunc ad gestatoriam sellam apostolicae confessionis uda mittunt limina candidatos, et uberibus gaudio exactore fletibus conlata dei beneficio dona geminantur". Ob die sella gestatoria Petri[3]) nur zeitweilig oder dauernd in der Taufkapelle stand, läßt die Nachricht nicht erkennen. Die letzte Annahme aber wird durch einen doppelten Umstand begünstigt. Laut einer Inschrift vom J. 403[4]) ließen der Stadtpräfekt Longinianus und seine Gemahlin die damasianische Taufkapelle durch Marmor- und Mosaikbekleidung zu einer Prachtstätte innerhalb der Basilika gestalten, wodursh sie der an sich würdigste Ort zur Aufbewahrung war. Sodann wurde durch Sergius I im J. 689 nach einer Mitteilung Bedas[5]) eine Inschrift in dem Baptisterium angebracht, die besagte, daß König Caedwalla alles verlassen habe „amore Dei, ut Petrum sedemque Petri cerneret hospes, cuius fonte meras sumeret almus aquas". Aus der wiederholten Erwähnung der Kathedra in Verbindung mit der Taufkapelle ergibt sich die größere

[1]) De schism. Donatist. II 4; ML 11,951.

[2]) Libellus pro synodo; Corpus SEL 6, 328,21; M 63,206 C.

[3]) S. die Abbildung bei *Kraus*, Realenzykl. II 157 nach einer bei Gelegenheit der Ausstellung im J. 1867 gefertigten Photographie.

[4]) Bull. di arch. crist. 1877 S. 8.

[5]) Hist. Eccl. V 7; M. 95,237.

Wahrscheinlichkeit für die Annahme, daß sie dort ihren ständigen Platz hatte.

Den Beweis für die Übertragung der sedes Petri in das Baptisterium durch Damasus glaubte *de R.* in zwei abschriftlich aus dem 8. Jahrh. erhaltenen römischen Inschriften zu haben, die unter Bezugnahme auf die „apostolica sedes" die Spendung der Taufe und Firmung feiern. Er wies sie örtlich dem Vatikanischen Baptisterium, zeitlich der Periode kurz nach Damasus zu und erblickte in der Nennung der „apostolica sedes" eine Anspielung auf den materiellen Sitz Petri, der sich mithin schon damals an der Stätte der Tauf- und Firmungsspendung befunden habe. Für die Richtigkeit der Datierung, die an sich schwieriger als die örtliche Bestimmung, aber gleich wichtig für die Zulässigkeit des Schlusses war, konnte *de R.* nur seine Ansicht anführen, daß die Inschriften „nel metrico stilo del quarto o del quinto secolo" verfaßt seien. Da sich dies nun als verfehlt ergibt, so bricht der Beweis in sich zusammen. Denn in Wirklichkeit tragen die Inschriften so ausgeprägt den Stil des um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebenden römischen Subdiakons *Arator*, des Dichters der „Historia Apostolica", daß an ihrer Herkunft von ihm kein Zweifel sein kann. Ein Vergleich derselben mit der „Historia" möge dies zeigen.

A.

(Isti versiculi sunt scripti ad fontes. Cod. Virdunensis.)
Sumite perpetuam sancto de gurgite vitam. 1)
Cursus hic est fidei, mors ubi sola perit.
Roborat hic animos divino fonte lavacrum, 2)
Et dum membra madent 3), mens solidatur aquis. 4)
Auxit apostolicae geminatum sedis honorem 5)
Christus et ad caelos hanc dedit esse viam.
Nam cui siderei commisit limina regni,
Hic habet in templis altera claustra poli.

Historia Apost. (de Actibus Apostolorum) ML 68,81—246. 1) I 844 f: fonte renatis Gratia perpetuae coepit dare munera vitae. — 2) I 775: fonte lavans animas alieno robore firmas. — 3) II 572 f: fonte Johannis | Se dudum maduisse ferunt. — 4) I 784: Das alte Gesetz hatte die Beschneidung, das neue dagegen In liquidis solidavit aquis — 5) I 897: cui (Petro) nominis auxit honorem.

B.

(Isti versiculi scripti sunt, ubi pontifex signat infantes. Cod. Vird.)
Istic insontes 1) caelesti flumine lotas 2a)
Pastoris summi dextera signat oves. 2b)

Huc undis generate[3]) veni, quo sanctus ad unum
Spiritus ut capias te sua dona vocat. 4)
Tu cruce suscepta mundi vitare procellas
Disce inagis monitus hac ratione loci. 5)

Historia Apost. 1) II 667: (sanctis lymphis) insons omnibus aetas. — 2a b) I 631 f: (Petrus) baptismatis undis Ablutas signavit oves . . . 3) I 668: Qui generatur aquis . . . I 881: generantis aquae . . . 4) I 620: Quos ad dona vocat . . . II 482: Haec multos ad dona vocant . . . 5) Compellor ratione loci . . .

Unter den verglichenen Stücken sind einige charakteristisch. In A 2 wird die Taufe beiderseits ein „robur animae" genannt, in A 3 ein „madere", in A 4 ein „solidare aquis". In B 2a b heißt die Erteilung der Firmung an die Getauften (loti-abluti) „signare oves". Diese Züge lassen die gleiche Prägung der Inschriften und der Historia so sehr ins Auge fallen, daß es nicht nötig scheint, die Übereinstimmung in Nebenpunkten hervorzuheben, um ihren Ursprung vom gleichen Verfasser zu beleuchten.

Was verstand nun *Arator* unter dem „geminatus honor", den die „apostolica sedes" durch Christus mit dem Vorzug erhielt, ein Himmelsweg zu sein (A Vers 5 f)? Den Sinn der Worte erklären die zwei Schlußverse unter Voranstellung eines „nam" dahin, daß der apostolische Stuhl, der die Macht über das Himmelstor da droben habe (limina regni siderei), auch hienieden einen den Himmel öffnenden Schlüssel besitze; diese Doppelmacht bedeutet seine Doppelehre. In dem zweiten Moment ist Bezug auf die Taufe genommen, die hienieden das Einlaßrecht zum Himmel gibt, wie Vers 1 ankündet: „Nehmt aus dem heiligen Quell entgegen das ewige Leben". Unter dem ersten ist die Macht des apostolischen Stuhles (= Petrus) über diejenigen verstanden, die drüben die Himmelsschwelle überschreiten, denn nur mit seinem Willen kommen sie hinein. Was in dieser Beziehung Vers 6 und 7 nur kurz andeuten, führt die Historia Apost. I 503 ff weiter aus und zwar zum Teil mit Worten der Inschrift; vgl. V. 6: „ad caelos hanc dedit esse viam" und V. 507 f: „Haec . . . Ad vitae datur esse viam . . .". Nach der Hist. bildet die irdische und himmlische Kirche ein Doppelreich, doch „regit agmen utrumque Petrus", da es seine Aufgabe ist, hienieden die Gläubigen zu sammeln und den bewährten drüben Toreinlaß zu gewähren. Von der materiellen sedes Petri ist also in der Inschrift nicht die Rede. Um eine Beziehung auf sie zu erhalten, nahm *de Rossi*[1]) als Gegenstand der Inschrift nicht die Taufhandlung, sondern den

[1]) Bulletino 1867, 34 und Inscript. christ. II 138, 25.

Taufort, d. i. das Baptisterium an: Vers 5 wolle demnach sagen, „che quel battistero era un onore geminato da Cristo a Pietro (d. h. an die Vatikanische Basilika Petri) ed alla sede apostolica (d. h. die im Baptisterium aufbewahrte sedes Petri). Der Zusammenhang läßt diese Erklärung nicht zu. Die Inschrift kann somit weder auf Grund ihres Inhalts, noch ihres zeitlichen Ursprungs als Beweis für die Übertragung der Kathedra Petri in das Baptisterium durch Papst Damasus dienen. Indessen stützt sie mittelbar die Ansicht betreffs ihrer Aufbewahrung dort in späterer Zeit, da der Dichter wohl nur mit Rücksicht auf ihren Platz in der Taufkapelle zu dem ausführlichen Lobpreis der apostolica sedes in Verbindung mit der Taufhandlung veranlaßt wurde.

Als Epigrammdichter war *Arator* bisher nicht bekannt. *De Rossi* vermutete zwar[1]), daß Papst Vigilius ihn nach dem beifallumrauschten Vortrag seiner „Historia Apostolica" in der Basilika S. Petri ad vincula im J. 544 mit der Anfertigung von Inschriften für die nach der Plünderung und Zerstörung Roms durch Vitiges (533) aus ihren Ruinen wiedererstehenden Heiligtümer betraute, doch hatte man keine Proben seiner Kunst, vielleicht nur deshalb nicht, weil er seinen Namen der Nachwelt in den Inschriften nicht aufdrängen wollte. Gehören ihm, was zweifellos erscheint, die beiden hier besprochenen und von *de Rossi* der Damasus-Taufkapelle zugewiesenen Inschriften an, so reden sie zugleich stillschweigend von einer Wiederherstellung, die das Baptisterium nach der gotischen Verheerung erfahren hat.

München. Heinrich Brewer S. J.

Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther. „Der italienische Augustiner *Simon Fidati*, der als Seliger verehrt wird, starb 1348, nachdem er lange Jahre hindurch in verschiedenen mittelitalienischen Städten als Prediger tätig gewesen. Er hinterließ mehrere Schriften, namentlich ein großes Werk[2]), in dem er im Anschluß an die vier Evangelien die Gläubigen im christlichen Leben zu unterweisen sucht. In diesem Werke glaubt *A. V. Müller*[3]) eine bisher unbekannte Quelle der Theologie Luthers entdeckt zu haben. Der Einfluß, den *Fidati* auf Luther ausgeübt hätte, soll sogar ein ungemein großer gewesen sein (influenza invece gran-

[1]) Inscript. christ. II p. XLI s.

[2]) Liber super totum corpus Evangeliorum oder De religione christiana.

[3]) Una fonte ignota del sistema di Lutero. Il beato Fidati da Cascia e la sua teologia. Roma 1921. 55 S.

dissima, anzi decisiva e primaria). Demgegenüber habe ich bereits in einem Referat der Theologischen Revue hervorgehoben, daß kein Grund vorliegt, eine Abhängigkeit Luthers von dem älteren Ordensgenossen anzunehmen. *Müller* macht besonders den Umstand geltend, daß die beiden Augustiner in verschiedenen wichtigen Lehrpunkten völlig miteinander übereinstimmen. Was es aber mit dieser Übereinstimmung für eine Bewandtnis hat, wird man aus den folgenden Mitteilungen ersehen können. Von *F.s* Werk benutzte ich, wie *Müller*, die Basler Ausgabe von 1517, die übrigens ein getreuer Abdruck der etwa 30 Jahre früher erschienenen ersten Ausgabe ist[1]).

Um das Verhältnis *F.s* zu Luthers Theologie richtig beurteilen zu können, muß man vor allem wissen, wie der italienische Augustiner über die Willensfreiheit gedacht hat. Bei *M.* wird diese Frage gar nicht berührt, obschon sie von grundlegender Bedeutung ist. Während Luther bereits in seinem Römerbriefkommentar von 1515 die Unfreiheit des Willens scharf betont, tritt *F.* an zahlreichen Stellen ganz entschieden für die menschliche Willensfreiheit ein.

„Quamdiu in hac vita sumus, praedominante in nobis iudicio rationis, redire ad Christum adest plena et donata libertas" (110a). Der Teufel hat nur Gewalt über jene, „qui libero arbitrio male usi, propria voluntate voluerint sibi subdi" (110b). „Magnum alte donum collatum est homini, ut liberum arbitrium vivens etiam quantumcunque peccator non possit amittere" (115b). Jedermann besitzt „liberum arbitrium voluntatis, cum quo demereri possumus et mereri" (166b). Neque ad salutem aut damnationem nobis dominatur ulla necessitas, dum ante mortem vivit in nobis arbitrii libertas" (204b). So lange der Mensch lebt, „liberum arbitrium sibi relinquitur, quo per gratiam Dei adiutus a peccato, quo tenebatur, possit recedere ... Vide igitur, quantae virtutis est liberum arbitrium" (216a).

Das verschiedene Los der beiden mit Christus gekreuzigten Schächer erklärt sich „ex libera voluntate, qua hic credere voluit, ille vero incredulus mansit" (390b). Von einer „*reprobatio ante praevisa demerita*" weiß der alte Augustiner nichts. „Non suae (Dei) praescientiae est quod damnamur, sed nostri demeriti proprii" (154a). Judas Iskariot ging verloren „sua depravatione, non praescientia Dei" (344a).

Christus hat uns wohl erlöst, doch „opera nostra Christi sunt operibus coniungenda" (112b). Der Mensch gelangt zur Seligkeit „merito proprii laboris, magis vero gratia conditoris"

[1]) *Hain* n. 4557.

(436b). Er verdankt sein Heil nicht bloß dem Verdienst und der Barmherzigkeit Christi, sondern auch der eigenen Tugendübung: „Ex merito et misericordia Christi ex propria virtute salutem nanciscitur" (349b). Dies alles klingt wenig lutherisch.

Durchaus unlutherisch ist auch die Lehre, daß Gott uns nichts Unmögliches gebietet. Zu den Worten der allerseligsten Jungfrau: „Was er euch sagt, das tut", bemerkt *F.*: „Nihil est exceptuandum a praeceptis dominicis. Irreprehensibilia quidem sunt omnia, impossibilia nulla" (346b). Ohne Gnade ist freilich die Haltung der Gebote unmöglich; mit Gottes Beistand können wir sie aber halten: „Impossibile quidem est Dei mandata perficere nisi per gratiam Spiritus Sancti" (332b). Wenn man auch das Gebot der Liebe hienieden nicht vollkommen erfüllt, so zieht man sich doch keine Schuld zu, falls man nur sich Mühe gibt, es nach Möglichkeit zu halten (329b).

Von L.s Behauptung, daß alle unsere Werke sündhaft seien, ist bei *F.* nichts zu finden. Auch die Regungen der bösen Begierlichkeit sind nach ihm nicht sündhaft, wenn man sie bei ihrem Entstehen sofort zu unterdrücken sucht: „Plerumque insurgunt in sensualitate a natura corrupta motus illiciti, qui si statim alliduntur ad petram, non causant peccatum, cum nostrae potestatis non sit, ne insurgant" (70b).

Zur Rechtfertigung ist vor allem der Glaube erfordert. „Iustificatio esse non potest nisi per fidem" (424a). Was versteht aber *F.* unter dem Glauben, der rechtfertigt und seligmacht? Etwa den lutherischen Fiduzialglauben? Durchaus nicht! Der Glaube ist nach ihm ein Akt des Intellekts: „Fides oculus est mentis humanae, quo divina et quae supra naturam sunt et fiunt, possumus contueri" (120a). Soll dieser Glaube zur Seligkeit nützen, so muß sich mit ihm Hoffnung und Liebe verbinden. Der Sohn Gottes ist für uns Mensch geworden „eo videlicet fodere, ut credens in eum activa fide, quae spem charitatemque habet annexam, liberatus a periculis vitam consequatur aeternam" (299b). Daß der Glaube ohne Werke tot sei, wird von *F.* öfters betont (96b 162b 273b 300a 420b). „Fides illa salvat, quae per dilectionem operatur" (93b). Wohl heißt es einmal: „Fides Christi sola est . . . quae iustificat et salvat" (257a). Aber die unmittelbar vorangehenden Worte zeigen, wie dieser Ausspruch zu verstehen sei. „Fides salvat, sed non illa, quae credit, sed illa, quae creditur", nämlich Christi Werk und Christi Lehre, die als unser Glaube bezeichnet werden, insofern wir sie gläubig annehmen. „Unde fides tua te salvam fecit, hoc est incarnatio, nativitas, vita, conversatio, doctrina, passio, resurrectio, ascensio, fundatio ecclesiae,

ordinatio sacramentorum et omnium sacrorum, missio spiritus sancti, resurrectio mortuorum, vita aeterna, ista sunt fides nostra, quae . . . salvandos salvos fecit et facit. Fides Christi sola est, ex qua et cum qua et per quam, si qua sunt virtutis, gratiae, bonorum morum, proveniunt, et quae iustificat et salvat".

Diese Stelle wird von *M.* (S. 33) angeführt als Beweis dafür, daß *F.* ganz wie Luther alles Gute vom Glauben herleite. Beide seien auch einig darin, daß der Glaube ein unverdientes Geschenk Gottes sei. Wird aber damit eine Abhängigkeit Luthers von *F.* dargetan? Und ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß Luther *Fidati* benutzt habe, weil beide lehren, daß die Ungläubigen nichts Gutes wirken können?

Namentlich in der Lehre von der Buße soll Luther von *F.* beeinflußt worden sein. Beide lehren, daß unter den Worten des Heilandes: „Tut Buße" (Mt 4,17), nicht die äußere oder die sakramentale Buße gemeint sei, sondern die innere Buße, die Reue über die begangenen Sünden. Wie Luther, so lege auch *F.* den äußeren Bußwerken keinen satisfaktorischen Wert bei; sie hätten bloß den Zweck, den Leib dem Geiste zu unterwerfen.

F. schreibt allerdings: „Non autem intelligamus in istis eloquiis (Mt 4,17) illam poenitentiam, cuius partes novi theologi (die Scholastiker, zum Unterschiede von den alten Vätern) tripharie divisere, sed illam, qua peccator punctus est ex ipsa displicentia mali . . . Ista siquidem ad illam tripharie divisam ducit, imo illarum trium ista principalior noscitur pars". Die äußern Bußwerke „non poenitentia, sed signa sunt eius. Corrupto modo loquendi exteriores afflictiones et cerimonias subacti spiritui corporis poenitentiam nominamus. Illa duntaxat in mente residet hominis, qui in peccatorum suorum displicentiam venit. Ac per hoc Christus in deserto aut in tot vita sua poenitentiam nullam fecit; carebat enim omnino peccato, per quo poenitentia cadat" (237b).

Wenngleich *F.* an dieser Stelle den satisfaktorischen Wert der äußeren Bußwerke nicht hervorhebt, so ist er doch weit davon entfernt, die Notwendigkeit der genugtuenden Buße zu leugnen; vielmehr erkennt er sie an, indem er bemerkt, daß die innere Buße oder die Reue der Hauptteil der sakramentalen Buße sei, die Reue, Beichte und Genugtuung umfasse. An einer andern Stelle (196a) nennt er als Bestandteile der poenitentia: contritio, confessio, absolutio, satisfactio. In einem volkstümlichen Schriftchen vom Jahre 1333 lehrt er: „Dobbiamo credere riverentemente tutte e sette le sacramente . . . la Penitenza, la quale ha tre parti, cioè contrizione, confessione e satisfazione . . . Dobbiamo temere che

de' nostri peccati non abbiamo perfetta e sufficiente contrizione e dolore e confessione e satisfazione"[1]).

Daß er im Anschluß an die Väter und die „neuen Theologen" den äußeren Bußwerken einen satisfaktorischen Wert beilegte, ergibt sich aus verschiedenen Stellen seines Evangelienwerkes. Mit der Sündenschuld werde die ewige Strafe nachgelassen, doch „relinquitur poena purgatoria" (18a). Diese Strafe können wir durch äußere Bußwerke, unter anderm durch Fasten, abtragen. Wenn wir uns selbst strafen, wird Gott uns verschonen: „Amat enim divina bonitas sibi non parcentibus parcere" (66a). Selbst für die Verstorbenen können wir durch Bußwerke genugtun: „Et pro mortuis in fide christiana portanda corporis poena, ut eorum animae a poena releventur . . . Ut certum in fide teneamus animas glorificandas relevari a poenis propter poenas vivorum pro ipsis in charitate toleratas" (65b). Zu den würdigen Früchten der Buße, durch welche die Sünde ausgeglichen wird, gehören auch die äußeren Werke der Abtötung:

„Expedit, ut digne alterum (peccatum) altera (poenitentia) *compensetur* . . . Poenitentia peccato digne debêtur. Erit igitur poenitentiae dignus fructus, cum ipsa aequabit delictum . . . Dignior autem, si omnino superaret. Sed hoc omnino me in scientia praeterit, quod aliqua poenitentia posset superare peccatum, cum sit infinitum, pro eo, quod infinito Deo displicuit. Audacter dixerim: Si potuisset homo delicta et peccata per poenitentiam superare, gratis fuisset crucifixio Salvatoris. Sed quia homo per poenitentiam peccatum superare non potuit nec posset, etiam si mala omnia in unum conflata pateretur, ideo infinitus Deus per assumptam carnem pro omnibus in cruce *poenitentiam* egit. Aequari autem poenitentia posset, si tantus esset dolor animi, quanta fuit delectatio commissi peccati . . . Digne poenitet dignusque dicitur poenitentiae fructus, cum ipsa dolendo aequatur ad crimen . . . Necnon per abstinentiam licitorum fructus dignus poenitentiae agitur, cum quis abstinet ab his, quibus ante peccatum libere absque culpa uti potuisset" (45a).

Um der Unsicherheit, die bei der Forderung genügender Reue entsteht, zu entgehen, wollte Luther, daß bei der Spendung der Absolution vor allem Glaube gefordert werde: „So du absolviert wirst vom Priester, sollst du festiglich glauben, daß du absolviert seiest, so bist du gewiß absolviert, es sei mit deiner Reue, wie es mag"[2]). Ganz anders *F.* Der Pönitent, der vom

[1]) *N. Mattioli*, Il beato Simone Fidati da Cascia e i suoi scritti editi ed inediti. Roma 1898, 153 144.

[2]) Weimarer Ausg. VII 376.

Beichtvater absolviert wird, „cum certus esse non possit, quid in eum sacerdos efficiat . . . stabit *in fide suspensus*". In dem Maße aber, wie er seine Sünden bereut und sie zu sühnen und zu meiden sucht, „iuxta haec aut secus Spiritus Sancti gratiam adversus se credat propitiam atque remotam" (412b).

F. soll nach *Müller* (S. 30f) wie Luther gelehrt haben, daß die beste Buße ein neues Leben sei. Allein an der betreffenden Stelle ist nicht bloß von einem neuen Leben die Rede, sondern auch von der Reue über die begangenen Sünden und von der Buße, die der Beichtvater auferlegt. Zudem wird an einer andern Stelle (118b) aufs nachdrücklichste die Notwendigkeit der Beichte betont. Solche Lehre ist ganz verschieden von Luthers Behauptung: „Optima poenitentia nova vita", wie sie im *Sermo de poenitentia* von 1518[1]) zum Ausdruck gebracht wird. Denn hier wird die Wichtigkeit des neuen Lebens allzu einseitig betont und die Reue als etwas Nebensächliches hingestellt.

In seinen Anweisungen von 1518 und 1519 über den Empfang der hl. Kommunion hat Luther gelehrt, zur würdigen Kommunion sei es nicht notwendig, daß man sich keiner Todsünde bewußt sei; wer meine, durch Beichte sich würdig zu machen, der esse sich das Gericht hinein; der Glaube allein, daß man im Sakrament die Gnade empfange, mache rein und würdig. Diese Lehre soll sich z. T. auch bei *F.* finden, da dieser schreibe: „Quisque digne se credit accedere, indignissimus factus est" (*M.* 44). Damit wollte aber *F.* bloß dem hochmütigen Selbstvertrauen entgegentreten. Es lag ihm fern, wie Luther zu behaupten, daß man mit Todsünden auf dem Gewissen zur hl. Kommunion gehen könne und daß der Glaube allein rein und würdig mache; vielmehr erklärt er: „Qui vult suscipere alimenta coelestia, primo expedit liberum esse a vitiis . . . Ad damnationem magis quam meritum cederet, impure ad pura Christi accedere sacramenta" (112a).

Ein anderer Lehrpunkt, worin *F.* mit L. übereinstimmen soll, betrifft die guten Werke (*M.* 38 ff). Er lehrt nämlich an verschiedenen Stellen, die *M.* anführt, daß unsere Verdienste zur Erlangung der Seligkeit nicht genügen; auch die größten Heiligen bedürfen der Barmherzigkeit Gottes. Die guten Werke sind wohl notwendig zur Seligkeit, „non tamen ad merendum bona superna sufficiunt", einmal wegen der ihnen anhaftenden Unvollkommenheit, sodann weil der himmlische Lohn unser Verdienst übersteigt. Die Barmherzigkeit Gottes „supra meritum et condignum atque speratum praemiat fideles, ut in nobis non simus con-

[1]) Weimarer Ausgabe I 319.

fidentes" (274a). Überall herrscht die Barmherzigkeit, „donis divinis meritis nostris non aequatis" (40a),

Daß wir trotz aller guten Werke der Barmherzigkeit Gottes bedürfen, lehren auch entschiedene Gegner Luthers, z. B. der Franziskaner *Kaspar Schatzgeyer* in seinen Streitschriften gegen die lutherische Neuerung. Schon *Albertus Magnus*[1]) hatte gelehrt: „Si districte agatur nobiscum, nulli sufficit meritum proprium, praeterquam Christo". Man sieht also nicht ein, warum wegen dieser Lehre eine besondere Verwandtschaft zwischen Luther und *Fidati* vorhanden sein solle. Jedenfalls steht letzterer in schroffem Gegensatz zu Luther mit seinen zahlreichen Aussprüchen über die Verdienstlichkeit der guten Werke. Die Erwachsenen, lehrt er, bedürfen der „merita propria" (93b). Das Verdienst befähigt zur Seligkeit: „Meritum aptitat ad regnum" (17b). Gott will uns den Himmel nicht „omnino gratis" geben. „Gratis quidem data sunt dona, non tamen gratis dabitur in patria" (162a). Mit unsern guten Werken verdienen wir bei Gott die Belohnung, „quam ab aeterno iustis operibus ipse donare disposuit" (152b). Die Verdienstlichkeit der guten Werke hängt also von einer Anordnung oder Verheißung Gottes ab, eine Lehre, die von fast allen katholischen Theologen vertreten wird. Durch seine Verheißung hat sich Gott zum Schuldner der wahren Gläubigen gemacht: „Deus dignatus est promissionibus suis vere fidelibus *debitor* fieri" (153a). Deshalb kann man auch von einem geschuldeten Lohne sprechen. „Quod *debetur* meritis corporis, merito capitis (Christi) obtinetur" (332b).

Bei der Behandlung der Schriftstelle: Du bist Petrus u. s. w., betont *Fidati* (261a), daß unter dem Felsen, auf den die Kirche gebaut ist, nicht Petrus, sondern Christus verstanden werden müsse. Dies sei auch die Ansicht Luthers, meint *M.* (S. 48). Allerdings! Nur hat Luther den Primat verworfen, während sein Vorgänger die päpstliche Autorität sehr nachdrücklich hervorhebt. „Autoritatis magnae collatio facta est (Petro)", schreibt er an derselben Stelle, wo er mit Luther übereinstimmen soll. „Clavicularius coeli factus est Petrus" (261b). Und an einer andern Stelle bemerkt er zu den Worten des Heilandes: Von nun an wirst du Menschen fangen: „Dictum est praesertim Simoni velut in autoritate primario et apostolorum capiti constituto, ac si ad unum sit ordinata licentia docendi et ab eodem dependeat autoritas praedicandi, ne fingerent haereses, sicut factum est, illi, qui autoritate propria dogmatizare in populis praesumpserunt, non referentes

[1]) In IV Sent. d. 20 a. 18.

dicta et interpretationes scripturarum ad unam catholicam fidem et ad unum infallibilem intellectum eius datum in Ecclesia praeconibus Christi ex magisterio Spiritus Sancti" (254).

Weil *F.* einmal von den Mauern der Kirche spricht, „qui ex veris fidelibus tanquam ex vivis lapidibus construuntur" (261 a), so soll er, wie Luther, der Ansicht gewesen sein, daß die Kirche nur aus den wahren Gläubigen bestehe (*M.* 48). Und doch bemerkt er zu Luk 3,17: Purgabit aream suam: „Quo typo Christus suam mundabit ecclesiam, iustis . . . tribuens praemia meritorum . . . et gratia vacuis conferens tormenta poenarum" (47 b). „Mixta est bonis et malis area Christi" (48 a).

Auch hinsichtlich der Anrufung der Heiligen soll *F.* seine eigenen Wege gehen, da er lehre, die Heiligen könnten „ex se ipsis" uns nicht helfen; sie könnten bloß Gott für uns bitten, und zwar nur im Namen Jesu Christi (*M.* 50 f). Ganz dasselbe lehren manche andere katholische Theologen, z. B. *Bellarmin*[1]). *Müller* zitiert wohl eine längere Stelle aus *Fidati*, nur läßt er weg, was über den Nutzen der Fürbitte der Heiligen gesagt wird. Wenn auch, so führt *F.* aus, bei Gott kein Ansehen der Person ist, „tamen unius quam alterius maior acceptio meritorum", so daß die Bitte jener, die größere Verdienste aufweisen können, „aures Dei ocius introeat et exaudita proveniat". Daraus folgt, daß die Heiligen „pro nobis in nomine Iesu exaudiantur ocius ex eo, quod hic pro eius nomine moralem vitam purius transegerunt" (342 a).

Müller (15 f) ist überzeugt, daß seine Studie über *Fidati* nicht bloß für die Geschichte Luthers von Interesse sei, sondern auch für die religiöse Geschichte Italiens, da sie zeige, welche Strömungen wahrer und reiner Religiosität (quali correnti di religiosità vera e pura) damals in diesem Lande vorhanden gewesen. Daß aber Luther selber *Fidatis* religiöse Unterweisungen, falls er sie gekannt haben würde, als „wahr und rein" betrachtet hätte, darf man nach den oben mitgeteilten Auszügen mit vollem Rechte bezweifeln.

Zum Schlusse sei daran erinnert, wie *Fidati*, dieser Vertreter wahrer und reiner Religiosität, die ihren Gelübden untreuen Religiosen beurteilt hat. Im Jahre 1342 schrieb er an einen befreundeten Augustiner: „Duplo gehennae filius dicitur, qui damnatur de inobservatione consilii, quam qui solum punitur de transgressione mandati"[2]).

München. N. Paulus.

[1]) Disputationes de controversiis II, Ingolstadii 1601, 892 f.

[2]) *Mattioli* 344.

◂•■•▸

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen

Von **Joseph Wilpert**—Rom

(II. Artikel)

B. Gewandung

Viele von den verfehlten Auslegungen wurden durch Nichtbeachtung oder ungenügende Kenntnis der Gewandung verursacht. Sie sind umso unverständlicher, als es seit langem feststeht, daß die Künstler die in ihren Szenen auftretenden Persönlichkeiten nicht willkürlich, sondern nach bestimmten, auf der Wirklichkeit beruhenden Regeln kleideten[1]). Selbst auf die Altersklassen nahmen sie Rücksicht und drückten den Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen nicht durch Körpergröße, sondern durch besondere Gewandstücke aus. Es kommt sogar vor, daß aus kompositionellen Gründen in derselben Szene Erwachsene klein und Kinder groß erscheinen.

Vor allem sind es jedoch die verschiedenen Stände, welche durch die Gewandung scharf gekennzeichnet wurden.

Daher darf man nicht mit *V. Schultze* in der Blindenheilung auf dem lateranensischen Sarkophag 125 bei den „drei Begleitern des Herrn", welche „Jünger zu sein scheinen", „die Möglichkeit offen" lassen, „daß sie das umstehende Volk . . . vorstellen"[2]);

[1]) Vgl. meine Katakombenmalereien 63 ff und Mosaiken und Malereien 73—96.

[2]) Katakomben 177; *Garrucci* Taf. 314, 5.

sowohl die Jünger als auch die Juden haben in der Kunst eigene Gewänder, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Ebenso „bleibt es", wenn eine Gestalt „auf keine Weise" als König „charakterisiert ist", durchaus nicht „fraglich, ob man in ihr den König erkennen kann", wie *L. von Sybel* sich das vorstellt[1]). Der Gedanke an einen König ist in einem solchen Falle a priori ausgeschlossen, weil Könige auf den Skulpturen stets als Könige gekleidet sind. Derselbe Grundsatz gilt auch für die übrigen Persönlichkeiten.

1. Gewandung der heiligen Gestalten

Für Christus, die Engel, die Apostel, Evangelisten und Heilige im allgemeinen gebrauchten die Bildhauer die „Gewandung der heiligen Gestalten", die am klarsten in dem Bericht von der Befreiung Petri aus der von Herodes angeordneten Haft veranschaulicht ist. Um sich im Kerker vor Kälte zu schützen und nach Möglichkeit bequem zu machen, hatte der Apostel die Sandalen abgelegt, den Rock (tunica, χιτών) entgürtet und den Mantel (pallium, ἱμάτιον)[2]) als Decke benutzt. So war er in tiefen Schlaf versunken, als der rettende Engel erschien, ihn weckte und sprach: „Umgürte dich und ziehe deine Sandalen an, ... wirf den Mantel um und folge mir" (Apg 12,8). Diese Gewänder werden den genannten Persönlichkeiten mit einer solchen Regelmäßigkeit gegeben, daß wir in der Skulptur bloß wenige Monumente antreffen, auf denen der Heiland das Pallium der Philosophen und nur eines, auf dem er die toga contabulata[3]) hat.

Wie konnte da *Theodor Birt* in vier Figuren die „Evangelisten" erblicken, wenn sich unter ihnen ein Mann befindet, der

[1]) II 110.

[2]) Über das Himation hat der um das Kostüm der Schweizergarde im Vatikan hochverdiente Oberst *Repond* eine wichtige Monographie vorbereitet, in der auch die christlichen Monumente berücksichtigt werden. Der Titel ist: L'himation grec et l'esthétique du costume.

[3]) Es ist ein noch unbekanntes Fragment einer Sarkophagfront mit der Darstellung Christi zwischen den Genien der Jahreszeiten. Ich fand es in einem der vatikanischen Magazine und ließ es in das Museum des Laterans übertragen.

über der Tunika nicht das Pallium, sondern eine lange Chlamys trägt, also den Verstorbenen bezeichnet?[1]) Wie konnte *L. v. Sybel* den Beherrscher der Unterwelt Pluto, der auf dem Sarkophag von la Gayolle das bloße Pallium nach bekannter Götterart umgeworfen hat und dazu noch mit dem Zepter ausgestattet ist, für einen „Angehörigen des Verstorbenen" und *O. Wulff* für den „ersten Inhaber des Sarkophags" halten?[2]) Wie konnte *O. Marucchi* einen Engel für einen „Diener" Nabuchodonosors[3]) und *Wood* mit Löwen kämpfende Gladiatoren für „Märtyrer"[4]) ausgeben?

Zur Befestigung des Palliums bedurfte es keiner Nadel; durch die Art des Umwerfens und die Schwere des Stoffes erhielt es sich von selbst in seiner Lage. Die „große Fibel, welche *J. Ficker* am „Pallium" eines Verstorbenen hervorhebt[5]), sitzt in Wirklichkeit auf einer Chlamys; und die runde Fibel, die bei *Garrucci* (Taf. 330, 3) der Evangelist Johannes am Pallium hat, fehlt auf dem Original[6]).

2. Gewandung gewöhnlicher Christen

Die Verstorbenen sind meistens mit den Gewändern bekleidet, die sie während ihres irdischen Daseins trugen, also mit Schuhen, Tunika, Dalmatik und irgend einem Mantel, sei es der Toga, der Penula, der Beamtenschlamys und dem Paludamentum.

Eine Ausnahme machen zunächst die beiden Männer, welche auf ihren Sarkophagen in zwei verschiedenen Anzügen erscheinen: in dem ihrem Stande zukommenden und in dem der heiligen Gestalten. Durch letzteren dürfte angedeutet sein, daß sie als Neophyten, durch die Taufe von der Sünde gereinigt, gestorben sind[7]). Hätten wir es mit Malereien zu tun, so würden wir die weiße

[1]) *Birt*, Buchrolle 107 109.

[2]) *L. von Sybel* II 207 f; *O. Wulff*, Altchristl. u. byz. Kunst I 103

[3]) *Marucchi* S. 24 zu Taf. XXXI 4 (*Garrucci* Taf. 384, 1).

[4]) *Wood*, Discoveries at Ephesus 222f. Vgl. auch *Bayet*, Recherches 33.

[5]) Lateran 177 zum Sarkophag des Fl. Faustinus bei *Garrucci* Taf. 363, 2.

[6]) *Le Blant*, Gaule Taf. XLIV 2.

[7]) *Garrucci* Taff. 321, 1—2; 326, 2 und 327, 1. Hiervon ist die auf Taf. 325, 4 abgebildete Rückwand des Probussarkophags auszunehmen, denn dort trägt der Verstorbene nicht das Pallium, wie auf den in diesem Punkte ungenauen Kopien, sondern die kontabulierte Toga.

Farbe der Gewänder sehen[1]); auf Skulpturen läßt sich die Farbe, die einst vorhanden war, nicht mehr erkennen.

Dieselbe Tracht findet sich auch an einigen männlichen und weiblichen Porträts, welche in Brustbildformat meistens auf Sarkophagen vorkommen, die man auf Vorrat arbeitete. Hier wurden die Bildnisse so angelegt, daß man sie, je nach Bedarf des Bestellers, für beide Geschlechter verwenden konnte. Der angelegte Frauenkopf bot soviel Material, daß man auf dem Brüdersarg von S. Paolo sogar einen bärtigen Männerkopf daraus gemeißelt hat. Häufig blieb das Porträt jedoch unvollendet. Da in der Zeit, welcher die Sarkophage angehören, die Taufe in der Regel bis zum Tode verschoben wurde, so mag die Gewandung der Porträts wohl auch gewöhnlich der Wirklichkeit entsprochen, d. h. Neophyten gekennzeichnet haben.

Man darf sich über die Gleichheit der Gewandung für männliche wie für weibliche Porträts nicht wundern, denn der Unterschied bestand bloß in der Benennung und in der ungleichen Länge der einzelnen Kleidungsstücke: der weibliche Rock reichte bis zu den Knöcheln herab und hieß stola, der Mantel palla: „Ad talos stola demissa et circumdata palla", sagt Horaz[2]).

Um sich als Mann zu verkleiden und unbemerkt zu dem hl. Paulus zu gelangen brauchte daher Theklas den Akten zufolge, an ihrem Gürtel bloß eine höhere Gürtung vorzunehmen: Ἀναζωσαμένη τε καὶ ῥάψασα τὸν χιτῶνα εἰς ἐπενδύτην σχήματι ἀνδρικῷ[3]).

Unter den Frauenmänteln gab es solche, die kleiner und leichter als die gewöhnliche palla waren. Man hatte dafür den Namen διπλοΐδιον, das Diminutiv von διπλοῖς, oder auch ἡμιδιπλοΐδιον. Ein solches Mäntelchen trägt die hl. Agnes auf dem bekannten Goldglas[4]) und eine

[1]) Siehe meine Mosaiken und Malereien 225; *Le Blant*, Inscr. chrét. I 478; Gaule 60; *de Rossi*, Inscr. christ. I 353 n. 810.

[2]) Sat. 1, 2, 99.

[3]) Acta Pauli et Theclae 40: *O. von Gebhardt*, Ausgewählte Märtyrerakten 228.

[4]) *Wilpert*, Gottgeweihte Jungfrauen, Taf. II 3. Vgl. auch *Garrucci*, Vetri ornati di figure in oro, Rom 1864, Taff. IX 9 11; XXI 5; XXII 1 3 4.

der Gestalten an der Konfessio der hl. Johannes und Paulus[1]). In der Skulptur kann man es, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach mit dem Tuch identifizieren, welches auf dem Sarkophag von der Via Salaria die Orante und auf dem lateranensischen 119 Martha auf dem Kopfe hat[2]). Die Matrone zog die Palla über den Kopf, so daß ihre Gestalt vollständig eingehüllt war. In diesem Anzug erscheinen die verheirateten Frauen und die Witwen, zum Unterschied von den Unvermählten, welche stets mit unbedecktem Haupte und mit einer kürzeren Tunika dargestellt sind.

Deshalb kann die unverhüllte Gestalt, die auf einem gallischen Sarkophag der Gefangennahme des Heidenapostels beiwohnt, nicht die „Matrone Plautilla" sein, wie *de Rossi*, *Le Blant* u. a. behaupten[3]), sondern die Jungfrau Paula der Apokryphen. Witwen finden sich z. B. in den Szenen der Auferweckung der Tabitha. Auf der Skulptur von Arles knien zwei mit der Palla verhüllt vor dem Bett; sie sind deshalb von winziger Größe, um die Hauptfigur, die auferweckte Tabitha, nicht zu verdecken. Von den zwei hinter dem Bett stehenden Gestalten ist die erste durch die über den Kopf gezogene Kapuze als Kind charakterisiert, hat aber die gleiche Größe wie die verhüllte Matrone neben ihr, welche vermutlich die Mutter ist. *Le Blant* ließ sich durch die verschiedene Größe täuschen und sah in dem Kinde mit der Mutter „des veuves", und in den zwei kleinen Matronen oder Witwen vor dem Bett „peut-être enfants assistés par la charitable Dorcas"[4]). Kinder, genauer gesagt, kleine Mädchen waren auch auf dem fragmentierten Nachbarfeld abgebildet; nur eines hat sich erhalten. Eines kehrt ferner in der Auferweckung der Tabitha auf dem Sarkophag von St.-Maximin wieder, auf dem es vor dem Bett neben einem nackten, knienden Knaben und einer gleichfalls knienden Unverschleierten kniet und wie die beiden Nachbarn den Gestus der Bitte macht; hinter dem Bett stehen zwei Matronen oder Witwen[5]).

Das einfachste Kindergewand ist die hemdartige Tunika, die gewöhnlich gegürtete für Mädchen, die lose für Knaben.

[1]) *Wilpert*, Mosaiken und Malereien Taf. 131, 3.
[2]) *Garrucci* Taf. 307, 1; *Marucchi* XVIII 1, XXXI 3.
[3]) *Garrucci* Taf. 352, 1, S. 78; *Le Blant*, Gaule Taf. XI 3, S. 46.
[4]) Arles 5, Taf. II 2; *Garrucci* Taf. 400, 8.
[5]) *Le Blant*, Gaule, Taf. XV 3; *Garrucci* Taf. 353, 1 3.

Beide zusammen zeigt die Katechese auf der Sarkophagfront vom Kapitol, einen Knaben ein Kindersarkophag in der Basilika der hl. Petronilla. Letzteren gab *Marucchi* für einen „Hirten" aus, der dem daneben abgebildeten Jesukind ein Lamm darbiete[1]). Der Knabe bietet auch nicht ein Lamm an, sondern hält in der erhobenen Rechten einen Hasen, ganz so wie die Personifikation des Winters auf den Darstellungen der Jahreszeiten.

Dienerinnen fehlen in der altchristlichen Sarkophagskulptur fast gänzlich, weil die einzige Szene, in welcher eine Magd auftritt, die Verleugnung Petri, nur auf einem noch unbekannten Fragment von S. Callisto zur Darstellung kam: auf diesem trägt sie eine Haube. Eine Magd konnten die Bildhauer nie mit dem matronalen Kostüm, d. h. mit der über den Kopf gezogenen Palla darstellen. *V. Schultze* gibt sich darum einer Selbsttäuschung hin, wenn er zu der Skulptur des Adelfia-Sarkophags, auf welcher Maria im Kreise ihrer Genossinnen unterweisend vergegenwärtigt ist, schreibt: „Deutlich werden in dieser Gruppe Gebieterin und Dienerinnen oder wenigstens an Würde tiefer stehende Frauen unterschieden", und wenn er schließlich die Gruppe mit der Nachbarszene zusammenzieht, um einen Besuch Mariä bei Elisabeth daraus zu konstruieren. *Schultze* irrt sich, da er mit der Palla bekleidete Gestalten für Dienerinnen erklärt und zwei selbständige Szenen in eine einzige verschmolzen hat[2]).

Seit dem 3. Jahrh. verhüllt die Frau den Kopf beim Beten mitunter mit einem besonderen kleinen Tuch, das vorn bis auf die Brust herabfällt. Meistens hat sie die Palla über den Kopf gezogen. Ist sie zu Hause oder bei einer häuslichen Beschäftigung, so ist sie barhaupt. In der Haube zeigt sich — außer der Magd in der vorhin erwähnten Verleugnung Petri — das Weib des Job und die Samariterin beim Brunnen. Die Bildhauer sind darin genauer als die Maler, welche der Samariterin offenes Haar geben. In der Haube erscheint schließlich auch Tabitha in der Szene ihrer Auferweckung auf den zitierten gallischen Sarkophagen, ein Beweis, daß der Künstler sie

[1]) Roma Sotterranea, Fasz. II, Rom 1914, 232, Fig. 4.

[2]) *J. Führer* und *V. Schultze*, Die altchristlichen Grabstätten Siziliens 315; *Garrucci* Taf. 265, 1.

dadurch als „Witwe" kennzeichnen wollte. Nach den besser erhaltenen Darstellungen war die Haube aus Spitzen verfertigt.

Die Penula, welche der Form nach der gothischen Kasel glich, aber mit der Kapuze versehen war, wird als Mantel von Verstorbenen häufig für Knaben verwendet, welche als Untergewand die ungegürtete Tunika tragen.

Wir finden sie auf dem lateranensischen Bruchstück 133 an einem Knaben, den *J. Ficker* für „eine Frau c. f. in Tunika mit glattem, nicht langem Haare, in Orantenstellung" ausgibt und *Marucchi* mit der allgemeinen Bemerkung „frammenti di sarcofago" abfertigt. Die Penula trägt ferner auf der linken Seite des Sarkophagdeckels einer Eugenia ein Knabe, der neben seiner Mutter als Orans abgebildet ist, während sie selbst die Rolle mit dem üblichen Gestus hält. Die Herausgeber des Fragments, *J. Ficker* und *O. Marucchi*, überschätzen das Alter des Kindes: dieser spricht von einem „busto virile", jener von der „Halbfigur eines als Orant dargestellten jugendlichen Mannes in Ärmeltunika". Die Penula erwähnt keiner von beiden[1]). Dahin gehört auch ein zwischen zwei Heiligen betender Knabe, der das mittlere Feld eines fünfteiligen Kindersarkophags von S. Agnese einnahm und der von dem Kopisten *Bosios* in eine unverschleierte weibliche Gestalt verwandelt wurde[2]). Allbekannt ist schließlich der betende Knabe in der Nische des Kindersargs von S. Viktor, dessen Skulpturen zu so verschiedenen Deutungen geführt haben[3]). Häufig erscheinen betende, mit loser Ärmeltunika und Penula bekleidete Knaben auch auf Grabplatten, die vorwiegend aus der Friedensperiode stammen. Diesen können wir nur zwei gallische Skulpturen mit je einem betenden Jüngling in Tunika und Penula entgegenhalten[4]).

Auf den Darstellungen des Durchzugs durch das Rote Meer haben einige Gestalten von Juden, namentlich Kinder, als Obergewand über der Tunika den Schulterkragen, alicula[5]), also das Kleidungsstück, das auf den Skulpturen

[1]) *Marucchi* Taff. XX 1, S. 17; LII S. 55; *Ficker*, Lateran 76, 133; 178, 230.

[2]) *Garrucci* Taf. 380, 1.

[3]) *Le Blant*, Gaule 41 f zu Taf. XVI 2.

[4]) *Le Blant*, Arles Taf. XXII; Gaule Taf. LIII 1.

[5]) *Garrucci* Taf. 308 f.

seit dem 3. Jahrh. auch der Gute Hirt, häufig aus Schaffell mit nach außen gekehrter Wolle, trägt.

Wir erwähnen noch die mit der Winterarbeit beschäftigten Landleute und die Jagdgehilfen. In der alicula erscheinen ferner die Kranken, welche auf dem lateranensischen Sarkophag 125 dem „38jährigen Kranken" (Jo 5,1—12) beigegeben sind[1]). An dreien von diesen Gestalten sieht man deutlich die Kapuze. Die Heilung ist in zwei Momenten vorgeführt: zu unterst liegt, in Tunika und Pallium gehüllt, der Gelähmte auf einem mit Draperie behangenen Bett und hört auf die Worte, die der von zwei Jüngern begleitete Heiland an ihn richtet; zwei Kranke in der alicula sitzen im Hintergrund und einer rechts vom Bett, alle mit zur Bitte vor sich gestreckten Händen; in dem Felde darüber, in welchem der Heiland in gewohnter Weise das Wunder vollstreckt, umrahmen die Szene zwei Kranke in der gleichen Pelerine. *J. Ficker* nennt sie irrtümlich „Pänula". Die Penula tragen auf demselben Sarkophag die beiden Gestalten, welche links die Blinden vorführen, und gegenüber in der Szene des Einzugs Christi die drei, welche an dem Tor von Jerusalem den Herrn erwarten, die mittlere mit einer Blumengirlande, die beiden andern mit je einem Palmzweig. Von diesen sagt *Ficker*, daß sie nur mit der „Tunika" bekleidet seien[2]). Er hat also die Penula übersehen. Als Männern aus dem jüdischen Volk gab der Bildhauer ihnen die übliche Tracht, d. i. die lose Tunika und die Penula. *Marucchi* läßt sich hier auf die Gewandung nicht weiter ein und stellt von dem ersten Akt der Heilung am Schafteich, die *Le Blant* schon im Jahre 1878 in seinen „Sarkophages d'Arles" richtig erklärt hat, eine höchst befremdliche Deutung auf: in dem auf der schön drapierten Kline liegenden Gelähmten sieht er Job auf dem Misthaufen, und in den drei Kranken die drei Freunde: „Giobbe giacente sul letamaio mentre due amici discutono con lui ed un altro sta seduto dietro il suo lettuccio"[3]). Diese Deutung ist umso sonderbarer, als der Bildhauer sogar auf die örtlichen Angaben des Evangelisten Rücksicht genommen und die „fünf Hallen" durch drei Arkaden ausgedrückt hat. Wir finden selbst einen Hinweis auf die bestimmten „Zeiten", zu denen „der Engel des Herrn in den Teich stieg", um „das Wasser zu bewegen": auf der großen Säule prangt eine Sonnenuhr, an der die Kranken die für sie so wichtigen Stunden ablesen konnten. Alle diese Details sind *Marucchi* entgangen; sie waren mit Jobs Misthaufen schwer in

[1]) *Garrucci* Taf. 314,5. [2]) *Ficker*, Lateran 71.
[3]) *Marucchi* S. 16 zu Taf. XIX 2.

Einklang zu bringen. Auch *V. Schultze* hat die untere Szene zum großen Teil und in der oberen einen Komponenten mißverstanden: „Zu unterst sieht man drei Männer, welche sich anschicken, den Gichtbrüchigen, der leicht hingegossen auf seinem Bette liegt, zu dem heranschreitenden Herrn zu tragen" und „der links sitzende Mann" im oberen Felde sei „einer der beim Vorgange beteiligten Schriftgelehrten"[1]). Also nicht bloß Gesten, sondern auch Gewänder wurden von *Schultze* verkehrt ausgelegt.

Über den Philosophenmantel, der bloß von zwei Bildhauern auf Christus angewendet wurde, braucht nach dem, was wir darüber an andern Orten gesagt[2]), nichts mehr hinzugefügt zu werden. Dagegen müssen wir der Soldatentracht, welche besonders für die Darstellungen Petri von sehr großer Wichtigkeit ist, einige Worte widmen.

3. Die Soldatentracht

Das charakteristische Merkmal der Soldatentracht war zu allen Zeiten die hochgegürtete Tunika. Als Mantel trugen die gemeinen Soldaten neben der Chlamys bis in das 3. Jahrh. hinein die Penula.

Als Beleg aus der Literatur diene die Verordnung Galbas, der seinen Soldaten befahl, die Hände auf der Straße unter der Penula zu halten[3]). Und von *Tertullian* erfahren wir, daß die Soldatenpenula ein „sehr schweres" Gewandstück war[4]).

Die von mir veröffentlichten klassischen Monumente mit Soldaten in der Penula reichen bis in das Ende des 1. Jahrh.s hinauf[5]); in der christlichen Skulptur zeigt sie zuerst der Sarkophag 119 aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh.s in zwei Szenen: dem Quelliwunder und der ersten Gefangennahme Petri. Ein Vergleich dieser Soldaten mit den zwei auf der berühmten Malerei der Ver-

[1]) Katakomben 178.

[2]) Katakombenmalereien 74; Mosaiken und Malereien 87.

[3]) *Sueton.*, Galba 6.

[4]) De corona 1; ML 2,95: „Ibidem gravissimas paenulas posuit (miles) . . ."

[5]) *Wilpert*, Gewandung der Christen, Fig. 10, S. 13; Un Capitolo di storio del vestiario, Fig. 28. *A. v. Domaszewski*, Die Fahnen im römischen Heere (in: *O. Benndorf* u. *O. Hirschfeld*, Abhandlungen des archäolog.-epigr. Seminars, Wien 1885, 36 f) bringt unter den Monumenten von Fahnenträgern eines mit der Penula aus dem „Ende des ersten" und eines mit der Chlamys aus dem „dritten Jahrh.".

spottung des Herrn in Prätextat lehrt, daß die letzteren als Mantel ebenfalls die Penula haben und nicht die Chlamys, wie man bisher allgemein glaubte[1]). Mit der „scharlachroten Chlamys", dem Offiziersmantel, ist Christus auf dem Nachbarbild im Gespräch mit der Samariterin bekleidet, während er in der Szene der Verspottung die üblichen Gewänder trägt. Läßt dieser „lapsus penicilli" auf einen Neuling in der christlichen Kunst schließen, so liegt in der χλαμὺς κοκκίνη (Mt 27,28) jedenfalls ein wertvolles Moment dafür, daß der Maler in der Krypta wenigstens eine Passionsszene darstellen wollte.

Die Chlamys hatte die Form eines Pluviale, war aber über der rechten Schulter, nicht über der Brust geknüpft. Die der Beamten war etwas länger und das Paludamentum des Kaisers aus Purpur mit Goldverzierung. In der Friedensperiode war die Chlamys so ausschließlich der militärische Mantel, daß sie mit der hochgeschürzten Tunika, wie wir von den alten zeitgenössischen Schriftstellern wissen, das unterscheidende Merkmal des Soldatenstandes ausmachte[2]). In seiner nach 387 verfaßten Rede gegen Florentius erwähnt Libanius[3]) als Kriegskleider der Soldaten nur die „Chlamys und die Hosen", selbstverständlich ohne die Tunika ausschließen zu wollen: ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν χλαμύδες καὶ ἀναξυρίδες καὶ ὄνομα πολεμίων.

Von den Hosen (ἀναξυρίδες, bracae) sehen wir ein schönes Beispiel auf dem lateranensischen Sarkophag 174; auf dem zirka ein Jahrh. älteren Sarkophag von S. Maria Antiqua trägt sie der Gute Hirt, auf zwei gleichfalls vorkonstantinischen Darstellungen der Unterweisung des Diakons Philippus der Kämmerer[4]). In allen diesen Fällen ist das Kleidungsstück von der Tunika getrennt. Seine

[1]) *Wilpert*, Katakombenmalereien Taf. 17, S. 77 f. 223.

[2]) *Wilpert*, Mosaiken und Malereien 87. *O. Marucchi* (S. 21 Anm. 1) scheint, im Gegensatz zu den Alten, das Schuhwerk für das unterscheidende Merkmal des Soldaten zu halten. Was sollen wir dann von dem Bildhauer sagen, der auf dem Brüdersarkophag den als Kaiser gekleideten Pilatus mit bloßen Füßen darstellte?

[3]) *Libanius*, Or. contra Florentium 17: *Förster* III 387, 1. Das Kleidungsstück stammt bekanntlich von den Persern. Vgl. *Herod.* 5,49; 7,61.

[4]) Siehe unten S. 197.

ganz modern anmutende Form erhellt aus den Darstellungen der Barbaren-Soldaten, die wir auf den beiden Säulen des Trajan und Mark Aurel und auf einem Relief des Konstantinsbogens sehen.

Eine größere Beachtung verdienen die runden Barretts. Diese hielt man seit *Bottari*[1]) allgemein für das charakteristische Merkmal der jüdischen Tracht, wodurch besonders in die Darstellungen des Apostelfürsten eine unheilvolle Verwirrung kam.

Einige Sätze von Gewährsmännern mögen genügen. *Le Blant:* „Juifs, reconnaissables à leurs vêtements, et particulièrement à leurs bonnets"[2]); *J. Ficker:* „unbärtiger Jude mit Barett"[3]); derselbe: „Bezeichnend ist, daß die trinkenden ... Personen immer als Juden charakterisiert sind: geschürztes Unterkleid, Chlamys ...; vor allem aber das zylindrische Barett"[4]); *Marucchi:* „due Ebrei contradistinti dai loro consueti berretti"[5]); *V. Schultze:* „Die Barette bezeichnen die Juden" und: „Die anschließende Szene, die jedenfalls, wie das *Barrett* angibt, dem Alten Testamente angehört"[6]). Nach *Garrucci* sei sodann „das zylindrische Barett den Hebräern so eigentümlich, daß es nie andern gegeben wird"[7]). Kein Wunder, daß *Le Blant* einen Juden, der auf einem Sarkophage von Marseille durch die lange, ungegürtete Tunika und die Penula als Jude gekennzeichnet ist, als „homme non caracterisé par son costume"[8]) und Soldaten auch da, wo sie das Barett nicht tragen, für Juden ausgeben konnte[9]). Schließlich hielt auch *Salomon Reinach* die Gewandung der Soldaten für diejenige der Juden und erklärte die zylindrischen Mützen für „bonnets carrés"[10]).

[1]) R. S. I zu Taf. XXXII; II 4 f. zu XXXVIIII; 92 zu LXXXV; III 35 zu CXXXVI 1.

[2]) Arles 10.

[3]) Lateran 120.

[4]) Darstellung der Apostel 94 Anm.

[5]) Laterano 18 zu Taf. XXIII 3,

[6]) Archäologie der altchristl. Kunst 256 (gemeint ist der Überfall Petri beim Lehren des Gesetzes).

[7]) Storia I 79.

[8]) Gaule 46.

[9]) Arles 3: „A en juger par leur costume, ce sont des Juifs, bien qu'ici ... ils ne portent pas le bonnet caractéristique".

[10]) Le Musée chrétien dans la Chapelle de Saint-Louis in Rev. archéol. (1903 II) 286 f.

De Waal erhob als erster gegen das vermeintliche Charakteristikum der jüdischen Tracht Einspruch[1]) und hatte dann in Dr. *Styger* einen Nachfolger, der alles ihm erreichbare Material zusammentrug. Wir dürfen uns daher auf einige Hauptpunkte beschränken.

Die zylindrischen Mützen erscheinen in Rom auf einem datierten Monument zum erstenmal auf den (gleichzeitigen) Reliefs des konstantinischen Triumphbogens und wurden, nach dem gegenwärtigen Stand der Monumente zu urteilen, nicht lange nachher auch von den christlichen Bildhauern adoptiert. Um den Ursprung dieser Kopfbedeckung zu erklären, brachte *Hans Graeven* die Reliefs mit einer von Eusebius[2]) erzählten Jugendreise Konstantins durch Palästina in Verbindung und nahm an, daß der angehende Kaiser bei seiner Fahrt „das Kostüm der aus der dortigen Bevölkerung rekrutierten Truppen getragen habe". Nach diesen Reliefs hätten dann „christliche Künstler das Kostüm zur Charakteristik der jüdischen Krieger verwandt"[3]).

Für die Provenienz der Kopfbedeckung dürfte der folgende, schon von *Wüscher-Becchi* herangezogene Text des militärischen Schriftstellers Vegetius entscheidend sein: „Bis fast in die gegenwärtige Zeit — Vegetius schrieb um 380 — bestand die Gewohnheit, daß alle Soldaten Pelzmützen trugen, die man die pannonischen nannte; diese behielt man nur bei, um die Mannschaften an den schweren Helm zu gewöhnen, der im Kampf getragen wurde"[4]). Auf den sorgfältiger gearbeiteten Sarkophagskulpturen sind an den Mützen deutlich Haare angegeben, so daß man berechtigt ist, sie mit den „pannonischen pillei ex pellibus" zu identifizieren[5]). Sie waren vermutlich aus Schafpelz und sind bei einigen Völkern, z. B. Türken und Tscherkessen noch heute im Brauch[6]).

[1]) Der Sarkophag des Junius Bassus, Rom 1900, 92 f.

[2]) Vita 1,19 MG 25,936.

[3]) Rezension von *de Waal*, Der Sarkophag des Junius Bassus in Göttingische Gelehrte Anzeigen 1901, 85 f.

[4]) De re militari 1, 20.

[5]) *Garrucci* V Taf. 316, 1; VI Taff. 446, 1—3; 449, 2.

[6]) Im Maximaltarif Diokletians vom Jahre 301 kosten solche

Graeven zitiert für seine Ansicht die bekannten Monumente mit Darstellungen aus der Leidensgeschichte des Herrn, auf denen bloß Soldaten erscheinen, die in Jerusalem stationiert waren. Ein von ihm übergangenes Denkmal dehnt den Gebrauch des Baretts indes auch auf römische Soldaten aus: es ist die Altarsäule mit dem Martyrium des hl. Nereus aus der unter Siricius (384—396) erbauten Kirche der hl. Petronilla. Der Soldat, der hier die Enthauptung vollstreckt, gehört zur römischen Miliz, wie das Epigramm von Damasus (366—384) nahe legt, und hat die Mütze[1]). Ein von *Graeven* gleichfalls nicht zitierter Sarkophag des Museums von Marseille zeigt einen mit dem Barrett bekleideten Soldaten in dem Augenblick, wie er zu Petrus spricht, um ihn zu verhaften[2]). Da die Szene das Gegenstück zu der Enthauptung Pauli bildet, so ist damit die letzte Gefangennahme gemeint, der Soldat also wieder ein römischer. Auf einem dritten Monument, welches *Graeven* entgangen ist[3]), auf der Malerei von San Giovanni e Paolo, läßt sich die Nationalität der zwei barettragenden Soldaten in der Szene der Gefangennahme von drei Märtyrern zwar nicht bestimmen, weil wir die Märtyrer nicht kennen. Das ist aber sicher, daß ihre Häscher wie auch die zwei andern Barettträger im Dienste der Justiz standen, also Polizeisoldaten waren. Sie bezeichneten demnach τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας, um des Eusebius[4]) Ausdruck zu gebrauchen, aus dem sich bekanntlich unser „Polizist" gebildet hat[5]).

Schließlich muß noch ein bisher ganz unbeachtetes Bruchstück von der rechten Hälfte eines Sarkophagdeckels herangezogen werden, das ich vor kurzem im Museo Chiaramonti von der Wand ablösen ließ[6]), um es den christlichen Skulpturen des lateranensischen Museums einzuverleiben. Man sieht darauf die Nachhut einer Truppe, die aus einer Stadt zu einem mehrtägigen Marsch ausrückte. Letzteres ist durch einen Gepäckssoldaten (calo) ange-

pilei „200 Sesterzen" (ungefähr 50 Lire). Vgl. C. I. L., suppl. III, S. 1926 ff. 8. 16: „(Pileum) factum sestertiis ducentis".

[1]) *De Rossi*, Bullett. crist. 1875, Taf. IV.

[2]) *Garrucci* Taf. 352, 1; *Le Blant*, Gaule Taf. XI 3.

[3]) *Wilpert*, Mosaiken u. Malereien Taf. 131, 1.

[4]) Vita Const. 1, 54: *Heikel*, Leipzig 1902, 32.

[5]) Siehe *Pio Franchi de' Cavalieri* in Studi e testi 22, Roma 1909, 54 f.

[6]) *Walter Amelung* (Die Skulpturen des vatikanischen Museums, Berlin 1904, 1 Taf. 66 n. 469. S. 621) hat es in einer ungenügenden Größe veröffentlicht.

deutet, der in einem um den Hals gerollten Sack Lebensmittel trägt. Von den übrigen Mannschaften haben zwei das runde Barett: ein am Kommandostab kenntlicher Centurio und sein Nachbar, von dem man nicht angeben kann, ob er an der zuoberst abgebrochenen Stange ein Abzeichen oder Küchengeräte trug. Das gezäumte und mit einer gefransten Schabracke gesattelte Pferd, das neben beiden schreitet, gehörte dem Feldherrn, der sich auf dem zerstörten Stück in der nächsten Nähe davon befand. Es war höchst wahrscheinlich Konstantin, denn das Fragment dürfte, wie ich anderswo darlegen werde, von einer Darstellung der berühmten Kreuzvision herrühren. Auf jeden Fall haben wir es hier mit wirklichen Soldaten, nicht mit Polizisten zu tun. Die Skulptur ist also für die Verwendung der runden Mützen im Heere von entscheidender Bedeutung und umso wertvoller, als sie noch aus der Zeit Konstantins stammt.

Die Frage nach dem lokalen Ursprung des Kleidungsstückes ist übrigens von untergeordneter Bedeutung, denn das Barett ändert nichts an der Sache selbst, wie ja auch die Änderung der Penula in die Chlamys keine Folgen nach sich zog.

Wir dürfen somit folgendes Ergebnis feststellen: alle erwähnten Soldaten sind bis in die konstantinische Zeit hinein barhaupt; diese gleichen Soldaten bekommen von da ab das Barett, aber nicht immer; es gibt auch aus der spätesten Zeit Darstellungen, auf welchen sie wie früher keine Kopfbedeckung tragen. Weil die Mütze etwas Nebensächliches war, konnten die Künstler sie ihnen nach Belieben geben oder vorenthalten.

Die Soldatentracht unterscheidet sich demnach von derjenigen der Sklaven in dem Grade, daß man sich über ihre Verwechslung von seiten *Th. Birts* [1]) nicht genug wundern kann. Die Sklaven trugen zwar auch die hochgegürtete Tunika, weshalb man sie schlechthin als die „Hochgeschürzten" zu bezeichnen pflegte; sie trugen sie aber ohne den Mantel [2]).

[1]) Buchrolle 174 f.

[2]) „ Ex altecinctis unus atriensibus", „puer altecinctus", „pueri praecincti" lesen wir bei *Phädrus* (2, 5, 11) und *Horaz* (Sat. 2, 8, 10, 70). Vgl. auch *Zeno*, Tractat. II 35 Invit. ad fontem 6: ML 11, 480 f: „Jam balneator praecinctus exspectat, quod unctui, quod tersui opus est, praebiturus".

Unter den mit und ohne Barett abgebildeten Soldaten, welche gemäß den angeführten Monumenten vornehmlich Polizeisoldaten sind, finden sich auf den Skulpturen auch solche, die als eigentliche Krieger gekleidet sind. Sie begegnen uns als Leibgardisten von Königen, wie des Nabuchodonosor, des Pharao und einmal des Saul, oder als Wache des Labarums auf den Darstellungen der Anastasis und der Kreuzesvision Konstantins, ferner in zwei Passionsszenen Christi, einmal zur Bewachung des Apostelfürsten im Gefängnis in Jerusalem und in großer Zahl als Kavalleristen und Infanteristen des ägyptischen Heeres bei dem Durchgang durch das Rote Meer. Alle haben die römische Kriegertracht, also immer den Helm, öfter den Küraß und als Waffen außer dem Schwert den Speer und einen runden Schild oder eines von beiden Stücken. In dieser Tracht und Ausrüstung erscheint schließlich auch der Riese Goliath.

Die genannten Könige sind als solche durch Diadem, Zepter und Feldherrntracht gekennzeichnet. Weil im Kampfe begriffen, ist Pharao mit Schild und Lanze ausgestattet. Pilatus sodann hat als Vertreter des Kaisers kaiserliche Gewänder, zumeist die Feldherrntracht, auf den späteren Darstellungen sogar das Diadem; auf dem Sarkophag des Brüderpaars und den davon abhängigen Repliken ist er sonderbarerweise barfüßig. Für die Chronologie sind alle diese Trachten insofern gleichgültig, als die Monumente sämtlich aus der Friedenszeit stammen.

4. Arbeitertracht

Die gegürtete Tunika, sei es die mit Ärmeln versehene oder die Exomis, welche zum freien Gebrauch der rechten Hand an der rechten Achsel abgeschnitten war, wurde von den Bildhauern im allgemeinen für die arme, arbeitende und dienende Klasse gebraucht. Es hat sie Job auf dem Misthaufen zum Zeichen seines Elends. Wir sehen sie einmal an Simon von Cyrene und gewöhnlich an dem Knecht, welcher das Kreuz Petri trägt, ferner am Ikonophor und an Habakuk, wenn er dem in der Löwengrube betenden Daniel die Speise bringt. Es tragen sie auch die

Fischer und Hirten; jene erscheinen immer in der Ausübung ihres Handwerks, also mit Angel, Fisch und Korb; diese haben als Erkennungszeichen stets das charakteristische Pedum, den Krummstab, sobald sie von der Herde getrennt dargestellt sind. Letzteres kommt nur auf den Bildern der Anbetung des neugeborenen Messias vor, auf denen sie schon von den älteren Interpreten und noch in neuester Zeit häufig mit dem Nährvater Joseph verwechselt wurden.

So tat es z. B. *Marucchi* bei dem Hirten, welcher auf dem schönen Deckelfragment 199 zwischen der Krippe und der Mutter Gottes abgebildet ist. Die Wahl zwischen „Giuseppe giovane" und „un pastore col bastone" lassend, neigt er selbst mehr zu der ersten Deutung wegen der Gebärde der Rechten des Hirten, in der er „Schutz", protezione, ausgedrückt findet. Was sollte hier aber beschützt werden? Das Kind liegt ruhig und sicher in der Krippe; die Tiere erwärmen es mit ihrem Hauch und die Magier halten schon ihre Geschenke bereit, um sie ihm zu überreichen. Der Hirt, durch den Krummstab in der Linken als Hirt jedem Zweifel entrückt, hat die Rechte, wie gewöhnlich, vor Freude über den neugeborenen Messias erhoben. Verfehlt ist sodann *Marucchis* Berufung auf das bekannte Epitaph der Severa, auf welchem der hinter der Madonnengruppe stehende Mann ebenfalls nicht den Gestus des „Schutzes" macht, sondern mit dem ausgestreckten Zeigefinger auf den Stern zeigt[1]); er kann also wiederum nicht Joseph sein, weil dieser mit dem Stern nichts zu schaffen hat.

Der Nährvater Jesu kam in der altchristlichen Sarkophagplastik überhaupt sehr selten zur Darstellung. Als Handwerker trägt er, wie gesagt, die Exomis. Haben andere ihn meistens mit Hirten verwechselt, so *V. Schultze* mit dem Engel, der die Magier zur Anbetung führt[2]): dieser ist, wie schon auf den Malereien, immer mit Tunika und Pallium bekleidet.

Als Hirt erscheint auch David in dem Kampfe mit Goliath: er ist mit der gegürteten Exomis bekleidet und mit Pedum, der Hirtentasche und der Schleuder ausgerüstet.

[1]) *Marucchi* S. 26 zu Taf. XXXVI 1 (*Garrucci* Taf. 398, 5); das Epitaph ebd. Taf. LVII 1 (*Garrucci* VI Taf. 484, 5).

[2]) Arch. Stud. 258 f.

Seine Bilder erleiden keine Ausnahme. Trotzdem glaubte ihn *Le Blant* auf einem Sarkophagdeckel von Vienne in der Figur eines Engels, „malgré son vêtement long", erkennen zu sollen, während er den wirklichen David für den „kreuztragenden Simon von Cyrene" hielt[1]). Der Engel wurde von dem Künstler als Ausdruck des göttlichen Beistandes in die Komposition aufgenommen. Seine Bedeutung ist über allen Zweifel erhaben, weil er auf der jüngsten Darstellung mit Flügeln versehen ist[2]). Er wirft dadurch Licht auf andere Figuren, die man häufig etwas vorschnell als bloße Füllfiguren erklärt hat.

Wie konsequent die alten Bildhauer waren, sehen wir an der Gestalt des Gelähmten, der in der Szene der Heilung als Betträger bloß die Tunika hat, während er da, wo er auf der Kline liegt, als Vorbild des Neophyten mit Tunika und Pallium bekleidet ist[3]). Die Kutscher endlich, die ihren Herrn in einem offenen Wagen über Land fahren, haben nur eine Ärmeltunika mit Kapuze, die sie bei Regen über den Kopf ziehen können. Sie entbehren des Mantels, der nur dem Herrn gebührt.

Mit diesen Beispielen könnten wir uns begnügen. Sie zeigen, welchen großen Dienst die Gewandung dem Interpreten leistet. Da es sich jedoch um einen so wichtigen Gegenstand handelt, so mögen noch einige weitere Belege dafür folgen.

Wir erwähnen den Mann in der gegürteten Exomis, der Arbeitertracht, welcher auf dem Sarkophag von Velletri aus den Körben zwei kreuzgekerbte Brote genommen hat und sich zum Fortgehen anschickt: er ist nicht Christus[4]), wie seit *Garruccis* Auslegung *L. von Sybel, Schneider-Graziosi* und andere glauben, sondern Habakuk, welcher die Brote Daniel bringen wird. *Garruccis* Irrtum fand besonders fruchtbaren Boden bei *René Grousset*, welcher in der fraglichen Gestalt nicht direkt Christus, sondern den Guten Hirten „im Vollzug des Wunders der Brotvermehrung" erblickt. Um sich das selbst plausibel zu machen, nimmt er an, die Exomis sei „le signe distinctif de la condition pastorale" und

[1]) *Le Blant*, Gaule Taf. V, 6 S. 21.

[2]) *Le Blant*, a. a. O. S. 35.

[3]) *Le Blant*, a. a. O. Taf. XVII 1; *Garrucci* Taf. 314, 5.

[4]) *Garrucci* Taf. 374, 4 S. 111; *Schneider-Graziosi* N. Bullett. 1901, 271; *L. von Sybel* a. a. O. 134.

stützt diese Annahme durch eine ungenaue Auslegung einer Stelle im Pastor des Hermas („ὅρασις ε΄; 1—5"). Auf solcher unsicherer Grundlage baut er dann seine Theorie von der „Transformation du symbolisme" und dem „Acheminement vers les représentations historiques" auf. „Désormais le Christ n'a qu'à dépouiller tout à fait la tunique pastorale, et à se montrer aux yeux avec sa forme véritable" ruft er dem Leser zu[1]). Als wenn der Heiland sich vor der Skulptur von Velletri nie „avec sa forme véritable" gezeigt hätte? Mit der Exomis, dem Arbeiterkittel, ist Habakuk auch auf dem Sarkophag von Brescia bekleidet, und zwar in dem Augenblick, wie er Daniel auf einem Teller ein Brot und einen Fisch überreicht[2]).

5. Wichtigkeit der Gewandung für die Petrusdarstellungen

Geradezu verhängnisvoll wurde, wir wiederholen es, die Unkenntnis der Gewandung für die Auslegung des Quellwunders, also der Szene, welche in der Sarkophagplastik weitaus am häufigsten vorkommt: es sind bis jetzt davon über hundert Beispiele bekannt, was auf die ungewöhnlich große Wichtigkeit des Wunders schließen läßt. Man sah und sieht darin das von Moses in der Wüste gewirkte Quellwunder mit und ohne symbolische Bedeutung, weshalb die Gestalten, die auf den Skulpturen meistens aus dem Wasser trinken, für Juden erklärt wurden. Wie gezeigt wurde, ging man so weit, daß man das runde Barett dieser Gestalten für ein „charakteristisches Merkmal" der jüdischen Tracht ausgab. Wir haben es bereits als Kleidungsstück von Soldaten erkannt und wissen auch, daß vornehmlich die Polizeisoldaten es trugen. Der quellschlagende Mann ist demnach weder Moses noch die „Zwittergestalt" Mosé-Pietro, sondern Petrus, der dürstende Soldaten mit dem aus dem Felsen entlockten Wasser tränkt, d. h. die Heidentaufe spendet. Aus demselben durch die Gewandung gebotenen Grund müssen wir Petrus auch in der gewöhnlich mit dem Quellwunder verbundenen

[1]) Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens in Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome (Fasc. XLIIe), Paris 1885. 28 f. *Groussets* Aufstellungen machte sich *Leclerq* (Manuel II 296) gewohnheitsmäßig im weitesten Umfang zu eigen.

[2]) *Garrucci* Taf. 323. 2.

Szene der ersten Gefangennahme durch zwei Soldaten erblicken. Der Apostel ist hier am Anfang seiner apostolischen Laufbahn; er ist deshalb erregt und will sich von seinen Häschern befreien. Die zweite Gefangennahme, die gleichfalls durch Polizeisoldaten ausgeführt wird, zeigt ihn dagegen ruhig: hier ist er am Ende seiner Laufbahn angelangt, daher ergeben in den Willen Gottes. Diese Szene kommt bis jetzt dreimal vor und entspricht stets der Enthauptung Pauli. Petrus ist es schließlich auch, der in der viel erörterten und unverstandenen „Szene der Lektüre" sich des von seinem Meister erhaltenen Auftrags, das Gesetz zu lehren, entledigt und dabei von zwei Soldaten überfallen wird.

6. Stellung der Figuren innerhalb der Szenen

Als drittes und letztes Mittel, durch welches die Bildhauer das Verständnis ihrer Werke förderten, nannten wir die Ab- und Zuwendung der Gestalten von- und zueinander. Diese waren besonders in einer fortlaufenden, durch keine Trennungsglieder geschiedenen Reihe von Szenen unerläßlich.

Das Vorgehen der Künstler erhellt am besten aus den Deckelskulpturen des Adelfia-Sarkophags[1]), von denen die der linken Hälfte bisher ein Kreuz der Interpreten waren. Nur die erste an der Ecke hat man in jüngster Zeit richtig als die apokryphe Darstellung der Verkündigung Mariä am Quell gedeutet. Die beiden folgenden wurden seit *Le Blants* verfehlter Deutung[2]) gewöhnlich zu einer Szene vereinigt und auf die im Sarkophag beigesetzte Adelfia bezogen, die vor die thronende Gottesmutter geführt würde. Diese Auslegung scheitert zunächst an der Tatsache, daß die Verstorbene eine verheiratete Frau — „Conpar Baleri Comitis" — war und auf der Skulptur eine Unvermählte dargestellt ist. Sodann gehören die beiden Gruppen nicht zusammen, sondern sind zu trennen, weil die Gestalten sich von einander abwenden. Aus dem gleichen Grunde bildet die Verkündigung nur scheinbar eine einheitliche Gruppe. In Wirklichkeit ist sie aus zwei verschiedenen Faktoren zusammengesetzt: aus dem quellschlagenden Mann, der zum Trinken des von ihm dem Fels entlockten Was-

[1]) *Garrucci*, Taf. 365, 1.

[2]) In Rev. Archéol. 1877, 355—359.

sers einladet, und der Jungfrau, die, ohne die geringste Rücksicht auf den Mann zu nehmen, aus dem Wasser schöpft. Der Engel fehlt. Das Non-plus-ultra der Verirrung ist es schließlich, wenn Interpreten auf Grund ihrer falschen Auslegung dieser Skulpturen sich für berechtigt halten, dem alten Bildhauer Vorwürfe zu machen. So spricht hier *L. von Sybel* von einer „Travestie ins Weibliche“[1]).

Wie wir anderswo beweisen werden, stellen die Skulpturen des Sarkophagdeckels eine zusammenhängende Folge von Szenen aus dem irdischen Leben der Jungfrau dar, von denen die meisten dem Evangelium des Ps.-Matthäus entlehnt sind. Die bisherigen Auslegungen derselben litten an den gewohnten methodischen Fehlern, nicht zum geringsten an der Nichtbeachtung der Stellung der die einzelnen Gruppen bildenden Gestalten.

§ 3. Unveränderliche Wiederholung der Szenen und ihrer Bestandteile.

Die Skulpturen waren in Stein gehauene Gebete für die Verstorbenen. Wie man in der Totenliturgie stets die gleichen Gebete wiederholte, so wurde man auch nicht müde, auf den Sarkophagen stets die gleichen Darstellungen zu wiederholen, weil der Grund ihrer Anbringung ja immer derselbe war. Hieraus ergab sich mit Notwendigkeit eine große Gleichförmigkeit der altchristlichen Skulpturen. Wenn man deshalb mit *V. Schultze* darin ein „Zeichen des Mangels an wirklicher Leistungsfähigkeit“[2]) sieht, so urteilt man weder gerecht noch billig. Daß die altchristlichen Künstler noch „wirklich leistungsfähig“ waren, beweisen, um nur die hervorragendsten Schöpfungen zu nennen, für das 2. Jahrh. die katechetische Unterweisung von Katechumenen durch kirchliche Lehrer, für das 3. die Aussendung der Apostel, die Unterweisung des Kämmerers der Königin Kandace durch Philippus (Apg 8,24-40), sowie das christlich umgeformte Abenteuer des Odysseus mit den Sirenen und seine Zusammenstellung mit dem

[1]) II 122. Was *Wulff* darüber schreibt (Altchristl. und byzant. Kunst I 124), steht unter *L. v. Sybels* Einfluß. Auch *Le Blant* nimmt bei einer von ihm ungenau erklärten Skulptur Veranlassung, über „bizarrerie, qu'expliquent les irrégularités fréquentes dans les oeuvres d'art de ce temps“ zu sprechen (Gaule 42 zu Taf XVI 2).

[2]) Katak. 172.

katechetischen Unterricht, für das 4. Jahrh. die Gesetzesübergabe an Petrus, die Kirche auf dem Felsen, die Voraussage der Verleugnung von der volleren Form, die Verurteilung Christi durch Pilatus und seine Auferstehung, der Durchzug durch das Rote Meer und die Kathedra Petri.

Die Unterweisung des Kämmerers ist den Archäologen noch eine unbekannte Größe. Ich fand im vorigen Jahre ein vollständiges Exemplar im Magazin des Museo delle Terme[1]). Die Komposition ist mit einer seltenen Fülle von Details entworfen. Wir sehen die beiden Hauptpersonen in dem mit zwei feurigen Rossen bespannten Wagen, die der Kutscher bloß mit der Peitsche zu berühren braucht, um sie zur rascheren Fahrt anzuspornen. Ein Wegweiser zeigt an, daß die Reisenden schon am zehnten Meilenstein von Jerusalem angelangt sind. Vor dem Wagen läuft der von einem bellenden Köter verfolgte cursor, um etwaige Passanten auf dem Wege beiseite zu schieben, während die am Lorbeerkranz kenntliche Königin von dem Balkon ihres Palastes nach der Richtung schaut, woher ihr Kämmerer kommen muß. Unter dem Palaste sitzt, als wirksamer Kontrast, eine alte Bettlerin mit einer kleinen Begleiterin und streckt bittend ihre Hände aus, in die der cursor ein Almosen in Form eines jetzt abgebrochenen Geldstücks legte. Das Relief hat stilistisch betrachtet solche Vorzüge und mutet den Beschauer so frisch und so idyllisch an, daß ihm aus der zeitgenössischen Profankunst nichts Ebenbürtiges zur Seite gestellt werden kann.

Die altchristlichen Künstler waren also noch „wirklich leistungsfähig". Nur muß man ihre Schöpfungen kennen und dabei stets im Auge behalten, daß die Kunst bereits im Niedergange begriffen war, als das Christentum in die Welt trat. Man darf deshalb nicht zu große Anforderungen an die altchristlichen Werke stellen, nicht den höchsten Maßstab an sie anlegen. Mit denen der klassischen Monumente verglichen, stehen die christlichen, allgemein gesprochen, im 2. Jahrh. den heidnischen nach, im 3. sind

[1]) Ein Fragment von einer völlig gleichen, nur im gegenbildlichen Sinn gehaltenen Replik lieferte mir die Katakombe des Prätextat. Zwei weitere fand ich unter den heidnischen Skulpturen des Museo Chiaramonti, ein kleines in dem Flur eines Hauses auf der piazza di Spagna und eines in S. Callisto, das aber nicht über allen Zweifel erhaben ist.

sie ihnen ungefähr ebenbürtig und im 4. übertreffen sie sie an künstlerischem Wert. War die Szene einmal komponiert, so wurde sie für die Hauptelemente überall in der gleichen Form wiederholt. Dieses lag im Interesse des leichteren Verständnisses der Darstellungen. Nur die Nebendinge waren Veränderungen unterworfen. Einige Beispiele mögen es zeigen. Der Auferweckung des Lazarus wohnt seit dem 4. Jahrh. gewöhnlich Maria bei und Christus ist von einem oder mehreren Aposteln begleitet. Es gibt aber auch Skulpturen, die nur den Heiland und die Mumie des Lazarus im Grabgebäude darstellen. Letzteres ist das charakteristische Merkmal der Szene. Sehen wir die Mumie in einem Sarkophag, so kann es sich bloß um den Sohn der Witwe von Naim handeln, denn auf einigen Skulpturen ist auch die bittende Mutter anwesend[1]). Manchmal liegt der Tote ohne Sarkophag, aber bis auf das Gesicht in Tüchern eingehüllt auf der Erde. Die mumienhafte Einwicklung darf nicht fehlen, weil der Tote als ein vor kurzem Verstorbener charakterisiert werden soll. In seinem Äußeren gleicht er also dem Lazarus, in der Aufbahrung unterscheidet er sich von ihm, da dieser stets im Grabgebäude erscheint. Daher irren *Garrucci* und *Marucchi*[2]), wenn sie glauben, daß man auch bei einer im Sarkophag liegenden Mumie an Lazarus denken könne. Die im wesentlichen gleichförmige Wiederholung der Szenen verbietet uns eine solche Verwechslung.

Wir geben zu, daß es unter Umständen schwer fallen kann, von einer Szene auf den ersten Blick die richtige Deutung zu geben.

Das gilt z. B. von den abgekürzten Darstellungen der Vision Ezechiels (37,1—28), die sich mitunter auf den Propheten und eine einzig liegende Gestalt der zum Leben erweckten „ossa arida" beschränken[3]). Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diese Form das Schlußglied der ganzen Kette der Darstellungen bildet und

[1]) *Garrucci* Taf. 319, 4. Vgl. Taf. 316, 1; 322, 1 (besser bei *Le Blant*, Arles Taf. I 1).

[2]) *Garrucci* S. 79 zu Taf. 352, 2; *Marucchi* S. 27 zu Taf. XXXIV 1 (*Garrucci* Taf. 367, 2).

[3]) *Marucchi* Taf. XXII 2; *Garrucci* Taf. 476, 4.

daß die ersten Glieder insofern an Deutlichkeit nichts zu wünschen lassen, als sie sich aus einem oder zwei Köpfen, einem oder zwei toten am Boden ausgestreckten Leibern und einem oder zwei aufrecht stehenden nackten Knaben, also aus Körperteilen, aus ganzen, aber toten Körpern und aus solchen, die bereits zum Leben erwacht sind, zusammensetzen. Knochen, Schädel oder ganze Gerippe zu veranschaulichen, brachten die altchristlichen Künstler nicht über sich; so etwas würde ihr ästhetisches Gefühl verletzt haben. Erinnern die zuerst erwähnten Darstellungen an einige der Auferweckung des Jünglings von Naim, so haben die weniger kompendiösen Skulpturen, die den Kadaver eines Knaben am Boden neben einem lebendigen Knaben zeigen[1]), eine entfernte Verwandtschaft mit der Erschaffung der Eva. Eine Verwechslung ist trotzdem ausgeschlossen, denn die Leiche des Jünglings von Naim hat stets die Form der Mumie, wogegen die Gestalten der Vision immer nackt sind; dann sichert den Skulpturen den Charakter der Vision der Stab, mit dem die am Boden liegenden Leichen berührt werden, was bei dem schlafenden Adam undenkbar ist. Daß es unter den späteren Beschauern der Sarkophage einen geben würde, der nicht einmal das Geschlecht respektierte und in einem Knaben die Mutter des menschlichen Geschlechtes erblickte[2]), konnten die Bildhauer unmöglich voraussehen.

Was von den kompendiösen Darstellungen der Vision gilt, gilt auch von den abgekürzten Szenen: allen Auszügen, die manchem Interpreten schwer oder unverständlich scheinen und ihn zu Irrtümern verleiten, sind Darstellungen vorausgegangen, welche dieselben Szenen in reicherer Ausstattung und deshalb in faßlicherer Form geboten haben. Man denke nur an die oben S. 4 behandelten Bilder des Zachäus und des Einzugs Christi, welche ursprünglich aus zwei nebeneinander vorgeführten Szenen bestanden und erst nachträglich in eine einzige vereinigt wurden. Die Irrtümer, die besonders bei der Auslegung kompendiöser Skulpturen begangen werden, fallen also lediglich dem Interpreten zur Last, da er gewöhnlich eklektisch vorgeht und die Szenen viel zu wenig in ihrer Entwicklung und Gesamtheit betrachtet.

[1]) *Marucchi* Taf. XX 7; *Garrucci* Taf. 318, 1.

[2]) Siehe oben S. 17.

Wie die Szenen an sich einfach und klar sind, so sind es auch die einzelnen Komponenten. Dafür sorgen vor allem Gewänder und Gebärden. Bei den Hauptgestalten suchen es die Künstler wenn irgend möglich einzurichten, daß man dieselben voll und ganz sehen kann, daß nichts von ihnen durch andere Figuren verdeckt wird. Unverständliche Kurzansichten werden, zumal bei leblosen Gegenständen, prinzipiell vermieden, ja sie sind, genauer gesagt, völlig unbekannt. Eine Rolle z. B. zeigt der Bildhauer nie in einer solchen perspektivischen Verkürzung, daß man bloß den Kopf in Form eines Kreisrunds sieht; er fügt von dem Konvolut immer noch so viel hinzu, daß die Rollenform deutlich erkennbar ist. Wer diesen Kunstbrauch außer acht läßt, kann sich, wie *Th. Birt*, verleiten lassen, Pillen, die ein Arzt im offenen Schrein bereit hält, für Rollen auszugeben[1]). Von einem Hause sodann wird uns, gewöhnlich mit arger Versündigung gegen die Perspektive, zum wenigsten die Fassade mit Eingang und eine Langseite geboten. Der Eingang ist dabei eine Hauptsache, kann daher nicht fehlen; manchmal begnügt sich der Bildhauer mit ihm allein und stellt ihn als pars pro toto dar, um das Gebäude anzudeuten. Bei Kirchen führt der Künstler die Fassade mit Eingang, eine Langseite und die Apsis vor. Weil letztere das Gebäude als Kultbau kennzeichnet, kann er nicht auf sie verzichten. Wird er durch Raummangel an der Vorführung aller drei Teile verhindert, so unterdrückt er die Langseite als den weniger charakteristischen Teil. Wo die Apsis fehlt, will er einen Profanbau darstellen. Zur Andeutung eines Berges genügt ihm eine kleine Erhöhung, in der er sozusagen den höchsten Punkt, die Spitze des Berges zeigt. Und Bäume haben stets die gleiche Form, mag es sich um Zachäus oder die Alten Susannas oder die beiden Soldaten handeln, welche Petrus bei der Ausübung seines Lehramts überfallen. Der Unterschied besteht bloß in der

[1]) Buchrolle Fig. 171 S. 262. Auf dem jüdischen Goldglas (*Garrucci*, Vetri, Taf. V 6, S. 53) sieht man nur den Kopf des Volumen, aber in diesem ist durch eine Spirale die Rollung des Blattes angedeutet.

Körpergröße der aufgezählten Persönlichkeiten: Zachäus ist meistens so klein, daß er in den Ästen des Baumes Platz hat; die Alten und die Soldaten stehen neben oder hinter den Bäumen und sind manchmal so groß wie diese selbst. Bei der Genauigkeit, mit welcher die römischen Bildhauer die Persönlichkeiten ihrer Komposition durch Stellung, Gesten und Gewänder kennzeichnen, kann es nicht wundernehmen, daß es in der ganzen Sarkophagskulptur keine einzige ganze Szene gibt, deren Sinn unverständlich wäre.

Wie bemerkt, war die Gleichförmigkeit der Sarkophagreliefs eine unabweisliche Folge der ständigen Wiederholung der gleichen Szenen. Für uns hat sie den großen Vorteil, daß sie bei Bruchstücken, selbst winzigen, die Ergänzung der fehlenden Teile meist mit voller Sicherheit ermöglicht. Welche Dienstleistungen ich ihr verdanke, zeigen alle von mir veranstalteten Rekonstruktionen.

Darunter befindet sich die von zwei lateranensischen Fragmenten, die *O. Marucchi* auf Taf. IX 2 S. 12 als „due piccoli frammenti incerti" veröffentlicht hat. Sie sind im Gegenteil völlig sicher und stammen von einer Auferweckung des Lazarus: man sieht noch Maria, von der nur der Kopf fehlt, ferner die Füße Christi, den Giebel des Grabgebäudes mit dem Ende der Virga und dem Kopf der Mumie. Ich erwähne noch das auf den ersten Blick etwas schwierigere Bruchstück eines Deckels aus demselben Museum. *J. Ficker* gibt dazu folgende Beschreibung: „R. Kopf eines nach links zurückblickenden geflügelten älteren Eroten. In der Mitte Quaderbau, dessen Eingang l. durch eine Säule angezeigt ist. Davor l. steht ein bärtiger Mann (n. l.), der r. Arm ist ausgestreckt, die L. hält den Gewandüberschlag . . . Die Darstellung hat keine Analogien auf Sarkophagen. Sehr ähnlich ist auf der Holztür von S. Sabina Zacharias' Heraustreten vor das Volk wiedergegeben (*Garr.*, Tav. 500 VI), wobei rechts ebenfalls der Engel steht. Doch läßt der geringe Rest des Lateran-Fragmentes keine sichere Deutung zu"[1]). *O. Marucchi*, der sich in seinem Kommentar zu sehr an *Ficker* anlehnt, hält sowohl an „Zacharias" als auch an dem „Engel", den er in dem geflügelten Putto sieht, fest und meint, daß der Skulpturenrest „potrebbe aver fatto parte della scena dell' annunziazione ovvero di quella di Zaccaria padre del Battista che vien fuori dalla

[1]) Lat. 157 f.

sua casa“[1]). Die Skulptur findet trotz *Fickers* gegenteiliger Behauptung treffliche „Analogien auf Sarkophagen“, wogegen sie mit der Holztür nichts gemein hat; denn dort steht ein Togatus vor einer Kirche und neben einem Engel mit Flügeln, hier ein Mann in der Gewandung der heiligen Gestalten nicht weit von einem geflügelten Putto und unmittelbar neben einem Toreingang, der auf der linken Schmalwand des Drei-Hirten-Sarkophags von Prätextat fast in der nämlichen Form wiederkehrt und das Gehöft andeutet, in welches der mit Oliven beladene Ochsenkarren hineingefahren wird[2]). Ähnlich ist auch der Hundestall des Simon Magus sowie der Tempel der von Daniel vergifteten Schlange auf dem in einer vatikanischen Offizin verfertigten Sarkophag von Verona. Zum weiteren Vergleich erwähnen wir noch zwei Sarkophage vom Vatikan und einen von Marseille: auf jenen treten 12, auf diesem 6 Schafe aus Toren heraus, die sich von dem des Fragments nur durch das Fehlen der Säule unterscheiden . . .[3]) Der Mann aber gleicht in Gewandung, Haltung und Stellung auf ein Haar dem Heiligen zur Linken, der auf der lateranensischen von *Marucchi* richtig erklärten Skulptur[4]) wie sein Partner mit der Hand die Gebärde des Einladens an die Schafe macht, welche sich ihm, den Kranz im Maule, nahen. Da nun der Torbogen sehr gut zu Schafen paßt, so dürfen wir mit aller Sicherheit beiderseits 3 Schafe annehmen und in die Mitte des Deckels die von zwei Putten gehaltene Inschrifttabelle setzen[5]). Der Sinn der Darstellung ist jetzt leicht zu erraten: Der Heilige lud die symbolischen Schafe zu sich heran, um sie in das Paradies aufzunehmen. Meine Rekonstruktion kann demnach keinem Bedenken unterliegen.

[1]) Lat. Taf. XXXVI 5 S. 26.

[2]) *Marucchi* Taf. XXXII 2 A.

[3]) *Garrucci* Taff. 327, 2; 328, 1; 386, 3.

[4]) Lat. Taff. XXXV 2 S. 26. Auch *Ficker* (153) gibt im wesentlichen die richtige Erklärung, wenn er auch nicht den Ausdruck „die Heiligen“ gebraucht.

[5]) Putten mit der viereckigen Inschrifttafel finden sich bei *Garrucci* auf Taff. 316, 4; 318, 5; 321, 4; 326, 1; 331, 1; 333, 1; 334, 1 3; 338, 4; 346, 1; 351, 4; 352, 2; 365, 1; 365, 2; 368, 2; 380, 4; 383, 5; 384, 1 2 6; 385, 1 2 4; 394, 7 8 9; 395 8; 397, 4; 398, 7; 400, 1 2. Seltener sind dagegen die Skulpturen, auf denen Putten das Porträtrund halten; ich habe folgende notiert: 329, 1; 351, 4 (zweimal); 365, 2; 395, 3. Eine solche Ergänzung hätte daher eine geringe Wahrscheinlichkeit für sich.

§ 4. Mißbräuchliche Verwendung von Petrusdarstellungen aus dem christlichen Altertum

Wir haben hier eine stattliche Reihe von Irrtümern der Interpreten aller Schattierungen vorgeführt. Damit sind sie leider nicht erschöpft; es wurde nur eine Auswahl geboten. Bei aller Verschiedenheit ist ihnes Eines gemeinsam: sie sind unfreiwillig. Bei den wichtigeren Petrusdarstellungen scheinen sich einige oder vielmehr eine bestimmte Klasse von Interpreten allerdings fast Gewalt angetan zu haben, um an der richtigen Deutung vorbeizukommen. Bei der Gesetzesübergabe an Petrus z. B. mußte *Th. Birt* zunächst die ältesten Beispiele, auf denen die Darstellung durch die Beischrift Dominus legem dat. Der Herr gibt das Gesetz erklärt ist, ignorieren; er durfte weder den Gestus des Befehles, den Christus macht, noch die gallischen Beispiele mit der Übergabe einer ganz kurzen Rolle kennen; er mußte endlich auch vergessen, daß die Szene idealer Natur ist und sich so in der Wirklichkeit nicht zugetragen hat. Erst nach einer derartigen Ebnung der Schwierigkeiten konnte er die aus seiner Studie über die Buchrolle gewonnenen Kenntnisse (S. 185) auf die von Christus gehaltene Rolle anwenden und bei ihr eine Länge von ausgerechnet „einigen Metern" annehmen, um seinem Leser schließlich die beruhigende Gewißheit zu geben, daß es unmöglich sei, eine solche Rolle zu überreichen. Die Szene sodann, in welcher Petrus auf dem Sarkophag des Brüderpaares beim Lehren des Gesetzes auf der Kathedra von zwei Polizeisoldaten überfallen wird, gibt *Birt* als Profanlektüre des Verstorbenen, dem zwei Sklaven dabei behilflich seien, aus. Eine solche Auffassung konnte nur auf dem Boden einer völligen Verkennung der Gewänder der Sklaven und Soldaten sowie der zum Ausdruck gebrachten Gesten entstehen. Die Tracht der beiden Soldaten gereichte noch einem andern Interpreten zum Ärgernis: *L. v. Sybel* erklärt sie in seiner Deutung der nämlichen Szene für „Barbarentracht", während er sie in der Vorführung Christi vor den Hohenpriester, wo Petrus aus dem Spiele bleibt, sehr wohl als „militärische Uniform" kennt, die einzelnen Gewänder

sogar aufzählt: „langärmeliger Rock, Hosen, Chlamys und Mütze“[1]). Ebenso deutet er das Handanlegen des Soldaten an Petrus auf dem Bassussarg sehr richtig als die „letzte Verhaftung des Apostels“[2]), wogegen er in dem gleichen Gestus auf der Skulptur des Brüdersarkophags, wo die feindliche Absicht des Soldaten ungleich klarer zutage tritt, das „vertrauensvolle Anreden“ sieht, von dem wir oben S. 14 gehandelt haben. Hier drohten der richtigen Erklärung allerdings allerlei Folgen: es war darum geraten, ihr aus dem Wege zu gehen. Darnach wird es niemand befremden, daß *E. Becker* die überaus zahlreichen Monumente des Quellwunders, welche die Zugehörigkeit zu Petrus offen zur Schau tragen, mit der Bemerkung abfertigt, diese Symbolik sei „naiv“ und nur „vorübergehend Mode“ gewesen, und *O. Wulff* darin bloß „die Einwirkung eines dogmatischen Wortspiels“ (petra, Petrus) erkennt, um dessen willen „man an der Gegenüberstellung der beiden Träger des alt- und des neutestamentlichen Gesetzes Gefallen fand“[3]). Es begreift sich auch, daß *V. Schultze* die gleiche Symbolik durch die „Zwittergestalt Mosé-Pietro“ verächtlich zu machen sucht[4]) und *J. Ficker* sie einer „gelehrten Typologie“ zuschreibt, welche „hin und wieder in später Zeit“ „eine nähere heilsgeschichtliche Verwandtschaft herausgefunden habe“[5]). Ebenso wird man es begreifen, daß die erste Gefangennahme Petri fast von allen den genannten Interpreten für die Bedrängung des Moses, mit und ohne Anführungszeichen, ausgegeben wird.

So sehr diese ausweichenden Erklärungen der Petrusszenen auf einem System zu beruhen scheinen, so berechtigen sie doch zu keinerlei mißliebigen Schlüssen; sie beweisen nur, daß die Petrusdarstellungen den genannten Interpreten einen natürlichen Widerwillen einflößen, daher nicht befruchtend auf das Erkenntnisvermögen derselben einwirken können. Man muß ihnen diese Sterilität des-

[1]) A. a. O. II 142. [2]) Ebd. 147.
[3]) A. a. O. I 85. [4]) Archäol. Studien 171.
[5]) Die Darstellung der Apostel 97 (in der durch 5 Seiten sich hinziehenden Anmerkung).

halb zugute halten. Und wie es Farbenblindheit gibt, so gibt es auch Gestenblindheit, welche die gleichen Erscheinungen hervorrufen kann, namentlich wenn mangelhafte Kenntnis der Gewandung sie wirksam unterstützt.

Was wir nun bei den von der Petrophobie angesteckten Gelehrten nicht annehmen dürfen, vollführte im Altertum ein Legendenschreiber: der Verfasser der Passio sanctorum Processi et Martiniani[1]) hat die Petrusdarstellungen mit Wissen und Willen mißbraucht, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Von den Bildern des Quellwunders, auf denen zwei Soldaten aus dem Wasser trinken, ausgehend, identifizierte er die Trinkenden mit Prozessus und Martinianus und machte aus diesen Märtyrern, die in Rom noch zu Anfang des 6. Jahrh.s als Mönche bekannt waren, die Kerkerwächter der beiden Apostelfürsten oder vielmehr des hl. Petrus, da der Heidenapostel bei ihm eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Das Quellwunder am Felsen gestaltete sich also zu dem durch das Kreuzzeichen Petri wunderbar entstandenen „Quell am Tarpeischen Felsen", der das Wasser zur Taufe der Kerkerwächter lieferte; aus der Gefangennahme wurde die „Aufforderung zur Flucht" und aus der Ansage der Verleugnung die Szene des „Domine quo vadis?" Interessant ist an diesen Metamorphosen nur die Erscheinung, daß das Quellwunder den Legendenschreiber an die von Petrus gespendete Heidentaufe erinnerte und daß er in den Trinkenden richtig Soldaten erkannt hat. Beide Momente sind für die baptismale Auslegung des Quellwunders insofern von einiger Wichtigkeit, als sie zeigen, daß diese Symbolik noch im 6. Jahrh. geläufig war.

Demgegenüber ist es sonderbar, daß die mißbräuchliche Verwendung der Petrusdarstellungen noch vor einigen Jahren von einem christlichen Archäologen wieder aufgefrischt wurde[2]). Damals war die von *Pio Franchi de'*

[1]) Acta SS. Juli I 270 f. 304.

[2]) *Wittig*, Die altchristlichen Skulpturen des deutschen Campo Santo 116 ff. Dr. *P. Styger*, dem nach eigener Aussage in seinen verschiedenen Artikeln über die Petrusdarstellungen, zuletzt in R. Q. 1913, 17—74 (Separatabdruck 1—58) „*Wittigs* Ideen der Substanz nach stets vorangeleuchtet haben" (S. 45 Anm. 2), geht in der Entwertung dieser Monumente noch weiter, indem er selbst zu unbekannten Legenden seine Zuflucht nimmt.

Cavalieri verfaßte Studie: Come i SS. Processo e Martiniano divennero i carcerieri dei principi degli Apostoli?[1]) zwar noch nicht erschienen; aber die Tatsache, daß die Skulptur mit dem ältesten Beispiel des Quellwunders drei, die zweitälteste einen und die drittälteste keinen trinkenden Soldaten aufweist, hätte allein genügen müssen, um vor einer Annäherung an die zwei Märtyrer zu warnen.

§ 5. Symbolische Bedeutung der Skulpturen

Der Charakter der altchristlichen Kunst, der sepulkralen wie der monumentalen, ist eminent religiös und erstreckt sich sogar auf Luxusgegenstände. In seiner Homilie von dem reichen Mann und dem armen Lazarus tadelt Bischof *Asterius* jene reichen Frauen, welche Gewänder mit eingestickten biblischen Szenen tragen[2]); die elfenbeinerne Geldkassette von Brescia ist ganz mit Skulpturen religiösen Inhalts geschmückt und für die Siegelringe verlangt *Klemens von Alexandrien*[3]) die Anbringung geeigneter Symbole, von denen er Taube, Schiff, Leier und Anker nennt, mit dem bedeutsamen Zusatz: „Und wenn einer Fischer ist, möge er des Apostels[4]) gedenken und der aus dem Wasser gezogenen Kinder", d. i. der Neophyten. Also selbst mit der alltäglichen Beschäftigung des Fischerhandwerkes konnte und sollte man einen religiös erbaulichen Zweck verbinden und sie dadurch heiligen. Mit Ausnahme der Leier, die nur in den Händen des Orpheus erscheint, gehören die übrigen Symbole zu denen, die an den Gräbern der Katakomben Roms von Anfang an in Gebrauch waren.

„Die Freude am Symbolischen", schreibt *Heinrici*, „eignet gleicherweise der altchristlichen Kunst und Lite-

[1]) In den Studi e Testi der vatikanischen Bibliothek, Rom 1909, Fasz. 22, 35—39 veröffentlicht.

[2]) MG 40, 168. [3]) Paedagogus 3,11; MG 8,633.

[4]) Nicht: „eines Apostels", wie *Ed. Dobbert* (Das Abendmahl Christi in Repert. für Kunstwissenschaft 1890, 287) übersetzt. Gemeint ist Petrus, der Menschenfischer κατ' ἐξοχήν.

ratur“[1]); sie war ein Erbstück aus dem Alten Testament, dessen Schriften ebenso wie die neutestamentlichen von der Symbolik durchdrungen sind.

Der Heiland selbst gab darin das Beispiel, als er in dem Manna die Eucharistie (Jo 6,31–58), in der von Moses in der Wüste erhöhten Schlange seine Erhöhung am Kreuz (Jo 3,14 s) und in der Rettung des Jonas aus dem Fisch seine Auferstehung und Himmelfahrt (Mt 12,40) vorgebildet sah[2]). Um sodann die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches seinen Zuhörern einigermaßen verständlich zu machen, verwies er auf das Absterben und Wiederaufleben des Weizenkornes (Jo 2,24 f) und lenkte dadurch die Aufmerksamkeit auf den Wandel in den Jahreszeiten, deren Darstellungen in der sepulkralen Kunst einen so breiten Raum einnehmen. Er ist es auch, der die Bilder des Guten Hirten, der symbolischen Herde und der Kirche auf dem Felsen veranlaßte, wogegen der Täufer dasjenige des „Lamm Gottes“ schuf. Die Apostel und Apostelschüler fügten neue Sinnbilder hinzu: Johannes (Offb. 2,10) und Jakobus (1,12) erwähnen den „Kranz des Lebens“, Petrus den „unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit“ (I 5,4), welchem Paulus den „vergänglichen“ der Wettläufer in der Rennbahn gegenüberstellt (I Kor 9,25). Petrus gebraucht außerdem das Bild des „brüllenden Löwen“, das auf den Psalmisten zurückgeht[3]); Paulus spricht (Hebr 6,18 f) von dem „Anker der Hoffnung“, und Papst Clemens Romanus vom Phönix[4]), der die Auferstehung des Fleisches versinnbildet. Die Kirchenlehrer bauten die Symbolik in der von ihren Vorgängern eingeschlagenen Richtung weiter aus und bereicherten sie mit neuen Sinnbildern.

Dieser große Schatz an Symbolen blieb nicht etwa den Lehrern und einigen Gebildeten vorbehalten, sondern drang durch Schriften, mündliche Unterweisung, Gebet und Predigt zugleich mit den Glaubenslehren in das Volk ein.

Daß die Symbolik wirklich Gemeingut der Gläubigen war, bekunden namentlich die Predigten, welche in den Zuhörern das notwendige Verständnis für sie voraussetzen. Dazu genügte selbstredend die Kenntnis ihrer hauptsäch-

[1]) Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten (Studien u. Kritiken 55 [1882] 740).

[2]) *Wilpert*, Mosaiken und Malereien 203.

[3]) I Petr 5,8; Ps 7,2 f und 21,22.

[4]) Cor 25,2 ff.

lichsten und gangbarsten Gegenstände, denn die Kirchenlehrer haben, wie bekannt, in biblische Fakten einen vielfachen, mitunter recht gesunden Sinn hineingelegt. Solche Deutungen kommen für die sepulkrale Symbolik nicht in Betracht; diese ist so einfach und klar, daß sie auch der „naive" Gläubige sich aneignen und auf die Werke der sepulkralen Kunst, Malerei wie Skulptur, anwenden konnte.

Mit der Feststellung des Inhalts der Skulpturen ist also noch lange nicht alles gewonnen, denn die Szenen wurden häufig, die alttestamentlichen fast immer, nicht um ihrer selbst willen abgebildet, sondern wegen der symbolischen Idee, die sie versinnlichen. Hierüber geben uns die Monumente selbst sicheren Aufschluß, wenn z. B. auf dem Brüdersarkophag Pilatus nicht über den Heiland, sondern über Isaak zu Gericht sitzt. Isaak ist hier also das Symbol Christi und seine Opferung oder vielmehr die des Widders versinnbildet das blutige Opfer am Kreuze. Diese Symbolik wurde namentlich auf einigen Prachtsärgen der vatikanischen Hauptoffizin zum Ausdruck gebracht. Auf den gleichen Sarkophagen verweigern die drei babylonischen Jünglinge die Anbetung der Büste des Königs und zeigen dabei, wie zu ihrer Entschuldigung, auf einen Stern, so daß man die drei Magier auf dem Weg zum neugeborenen Messias zu sehen glaubt. Der Bildhauer hat sie auch wirklich als Vorläufer derselben betrachtet, denn auf dem Felde gegenüber bieten die Magier dem Sohne Gottes, dem allein Anbetung gebührt, ihre Geschenke an, nachdem sie ihn, dem Text zufolge, vorher angebetet haben. Deutlich ist ferner die Absicht des Bildhauers auf den Skulpturen, auf denen in der Arche Noes eine verhüllte Frau, nicht der Patriarch betet und in der aedicula des Lazarus eine weibliche Mumie steht. Demnach versinnbildet dort Noe hier Lazarus die Verstorbene. Es ist auch bekannt, daß auf 3 Denkmälern der Kleinkunst der quellschlagende Mann durch den Namen als Petrus gekennzeichnet ist. Die Bildhauer, welche ausnahmslos der gleichen Symbolik folgten, bekundeten ihre Absicht dadurch, daß sie als Trinkende nur römische Soldaten statt Juden dar-

stellten, daß sie die an den Felsen schlagende Gestalt durch den Typus als Apostelfürsten charakterisierten und ihr häufig auch den Stab in Szenen gaben, in denen der letztere bloß als Erkennungszeichen dienen kann, wie in der Gefangennahme und in der Ansage der Verleugnung. Aus einigen Bildern Daniels in der Löwengrube ist es sodann ersichtlich, daß sie an die Eucharistie mahnen sollen, denn zweimal werden dem Daniel Brot und Fisch von dem Speisungswunder gereicht[1]), und einmal (auf dem Sarkophag von Velletri) hat Habakuk die Brote direkt aus den Körben genommen, welche die von der wunderbaren Speisung übriggebliebenen Brotstücke enthalten[2]).

Das sind die hervorragenderen Fälle, in denen die Bildhauer selbst und zwar in offenkundiger Weise zeigten, wie man die von ihnen dargestellten Szenen zu deuten habe. Die von den Künstlern angegebene Symbolik läßt sich jedoch bei den alttestamentlichen Szenen nicht auf alle Darstellungen derselben Art ausdehnen, wie die Monumente es bei dem Quellwunder fordern. Das Opfer Abrahams z. B. hat in vielen Fällen als Ausdruck der in der Commendatio enthaltenen Bitte zu gelten: „Libera Dñe animam eius, sicut liberasti Isaac de manu patris sui Abraham!", ebenso Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen. Hier muß der Interpret wie bei den Katakombenmalereien auf die Umgebung, in welcher die Skulpturen auftreten, achten und aus ihrer Zusammenstellung mit den übrigen an ein und demselben Sarkophag in die

[1]) *Garrucci* Taff. 323, 2; 396, 3.

[2]) *Garrucci* Taf. 374, 4. Gegenüber dieser klaren und einfachen Symbolik nimmt sich die „volkstümliche Typologie", welche *E. Becker* für die häufige Zusammenstellung des Quellwunders und der Ansage der Verleugnung aufgestellt hat, recht sonderbar aus. „Ich möchte", schreibt er (Petri Verleugnung, Quellwunder u. a. in R. Q. 1912, 28), „die Vermutung wagen, daß die naive Volksfrömmigkeit es bedeutsam fand, daß ja in beiden Geschichten ein Fels Wasser gab: dort ließ der Fels in der Wüste Wasser strömen und hier entströmen dem Felsenmann die Tränen der Reue". Derartige „Vermutungen" machen es begreiflich, warum *Becker* bei den alten Christen so viel „Naivität" voraussetzt.

Ideen, die sie versinnbilden sollen, einzudringen versuchen. Ich darf dabei auf die Ausführungen verweisen, welche ich in den Katakombenmalereien veröffentlicht habe[1], die bei entsprechenden Änderungen auch auf die Skulpturen auszudehnen sind.

Doch kommen wir zum Schluß. Die Untersuchungen haben gelehrt, daß die Sarkophage im allgemeinen den Grabmalereien an Wichtigkeit nicht nachstehen. An einem andern Ort werden wir zeigen, daß sie seit dem 3. Jahrh. diese sogar übertreffen: ihre Form ist kunstvoller und klarer, ihr Inhalt ungleich reicher. Der Grund dieser Erscheinung liegt vornehmlich darin, daß die Besteller oder Käufer der Sarkophage Vornehme waren, da nur solche sich so kostbare Grabstätten anschaffen konnten. Die Vornehmen waren aber damals zugleich die Gebildeten und diese begnügten sich natürlich nicht mit dem ersten besten Grabschmuck, sondern stellten Anforderungen, die ihrer Bildung entsprachen. Daher enthalten die Sarkophage auch noch in der Friedensperiode nicht selten Bilderzyklen von bewundernswerter Tiefe.

Der Hauptgegenstand der Darstellungen ist zu allen Zeiten die Gottheit Christi. Die Skulpturen preisen Jesus Christus mit lauter Stimme[2]) als den Sohn Gottes und den Inbegriff aller Hoffnungen des Christen. Das ist das Leitmotiv, welches aus jedem von christlicher Hand gemeißelten Sarkophag entgegenklingt, auf das alle Darstellungen gestimmt sind. Ich habe bisher nur einen Bruchteil derselben berührt, gerade soviel, als hinreichend war, um eine Auswahl der von mir notierten Irrtümer der Interpreten vorführen zu können; aber schon das Wenige ist geeignet, einen Einblick in die Wichtigkeit der Skulpturen für die Urkirche zu vermitteln. Ich sage „Urkirche“; denn die Sarkophage setzen, rund gesagt, mit 150 ein und hören mit 500 auf. Viele stammen aus der Periode der Verfolgungen, also aus der Zeit, als „das Blut unseres Herrn noch warm war und glühend der

[1]) S. 143—150 u. 160 f.
[2]) Lk 19,39 f.

[illegible]laube in [illegible] Bekehrten", wie der hl. Hieronymus sich [illegible]ausdrückt[1]).

Schon der älteste, der von der Via Salaria, ist überaus wertvoll, da er eine junge vornehme Dame darstellt, wie sie dem von einem Philosophen erteilten katechetischen Unterricht beiwohnt und wie sie dann als Selige im Paradies neben dem Guten Hirten für die zurückgebliebenen Angehörigen betet. Der durch kirchliche Lehrer erteilte katechetische Unterricht wiederholt sich noch auf zehn weiteren Skulpturen, die sämtlich vorkonstantinisch sind. Und doch findet sich bei den Interpreten von der Katechese kaum ein Wort. Kein Wort über die Kathedra Petri, obgleich die sie darstellenden Skulpturen zu den wichtigsten gehören. So gut wie unbekannt ist auch die Aussendung der Apostel, die auf einer ganzen Reihe von Sarkophagen des 3. und 4. Jahrh. veranschaulicht ist. Die meisten dieser Sarkophage sind seit langem, viele schon seit drei Jahrh. bekannt, aber nicht richtig gedeutet. Man denke nur an den ältesten Jonassarkophag und an den mit der Darstellung der Kirche auf dem Felsen, also an zwei Monumente, die schon von *Bosio* veröffentlicht wurden. Was für Schätze von Wahrheiten sind in ihnen nicht geborgen und welches Licht haben sie nicht auf die übrigen Skulpturen geworfen! Wie armselig, wie lückenhaft ist dagegen die Auslegung, die man ihnen bis jetzt zuteil werden ließ!

Die Irrtümer waren von schlimmen Folgen begleitet: sie haben die Skulpturen großenteils entwertet, die Steine zum Schweigen gebracht. Glücklicherweise fehlen, wie ich dargetan zu haben glaube, nicht die Mittel, die Skulpturen in ihrer authentischen Sprache zum Reden zu bringen, und diese Mittel werden in meiner Publikation des Corpus sarcophagorum christianorum zur Anwendung gelangen. Lapides clamabunt!

[1]) Ep. 130 (al. 8), 14: „. . . Domini nostri adhuc calebat cruor et fervebat recens in credentibus fides". ML 22.1118

Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre

Von **Franz Pelster S. J.** – Rom

(I. Artikel)

Vor einigen Jahren behandelten *P. Mandonnet*[1]) und *F. Ehrle*[2]) in grundlegenden Studien den Kampf, der sich in den ersten 50 Jahren nach dem Tode des hl. Thomas um dessen Lehre entspann. *Mandonnet* gab in lichtvoller Klarheit eine Übersicht über all jene Schriften, welche die Ansichten des Meisters zu verteidigen und auszubauen versuchen. Er zog ferner in den Kreis seiner Forschung die sogenannten Concordantiae, Schriften, deren Aufgabe es war, scheinbare oder wirkliche Widersprüche in den verschiedenen Werken des Aquinaten auszugleichen. *Ehrle* dagegen beschränkte sich in einem ersten Artikel auf die Streitliteratur, die an das Erscheinen eines „Correctorium fratris *Guillelmi de Mara*" anknüpfte. Er bietet zuerst eine erschöpfende Darlegung des reichen handschriftlichen Materials mit einer Fülle von bisher unbekannten Einzelheiten, um darauf die einschlägigen literarhistorischen Fragen zu untersuchen. In weiteren Artikeln sollten die Gegenschriften behandelt werden, welche die Dominikaner gegen *Heinrich von Gent*, *Gottfried von Fontaines*, *Aegi-*

[1]) Premiers travaux de polémique thomiste: Rev. des sciences philos. et théol. 7 (1913) 46–70, 245–262.

[2]) Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode: in dieser Zeitschrift 37 (1913) 266–318.

dius von Rom und *Jakob von Viterbo* verfaßten. Endlich wollte er uns mit den Sonderuntersuchungen näher bekannt machen, die über einzelne strittige Lehrpunkte angestellt wurden.

Leider ist nun *P. Ehrle* durch andere unaufschiebbare Arbeiten an der Ausführung seines Planes gehindert. So bat er mich, die von ihm begonnene Arbeit fortzusetzen. Zugleich stellte er mir in großmütigster Weise sein gesamtes Material, das er seit Jahrzehnten für diese Fragen gesammelt hat, zur Verfügung. Ich will versuchen, soweit mir dies möglich ist, der ehrenvollen Aufforderung zu entsprechen. Zugleich muß ich dankbarst betonen, wie sehr durch die nie versagende Hilfsbereitschaft von *P. Ehrle* auch die Ausführung dieses ersten Teiles gefördert wurde.

An erster Stelle sind jene Schriften zu behandeln, welche die Lehren des Heiligen gegen einzelne Gegner wie *Heinrich von Gent*, *Jakob von Viterbo*, *Scotus* und *Robert Cowton* verteidigen. Aus rein äußeren Gründen beginne ich hiebei entgegen der chronologischen Ordnung mit *Thomas von Sutton*, einem englischen Dominikaner, der zuerst, soweit bis jetzt bekannt ist, neben *Herveus Natalis* den hl. Thomas gegen seinen bedeutendsten Gegner, den genialen *Duns Scotus* verteidigt hat. Diese Arbeit knüpft damit an die so ergebnisreiche Studie an, die *F. Ehrle*[1]) über diesen Magister der Oxforder Universität veröffentlicht hat. Der literarische Nachlaß dieses bedeutenden Vertreters der älteren Thomistenschule konnte nicht unbeträchtlich erweitert werden. Dadurch fiel auch neues Licht auf *Suttons* Persönlichkeit, seine Lebensauffassung und seine Stellung im Kampfe.

Der Untersuchung sei eine gedrängte Übersicht über die von *Ehrle* gewonnenen Ergebnisse vorausgeschickt. *Thomas von Sutton* ist ein Dominikaner der Oxforder Schule, der etwa um die Wende des 13. Jahrh.s lehrte und schrieb. Er gehört bereits zu jener Generation im Orden, die sich entschieden zu den Lehren des Aquinaten

[1]) Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae (Festschrift „Georg von Hertling"). Kempten u. München 1914. S. 426—450. — Ich zitiere die Festschrift und in Klammern auch den Sonderdruck.

bekannte. An Schriften weist ihm *Ehrle* vor allem 4 ungedruckte Quodlibet und eine Anzahl von Quaestiones disputatae zu. Die zwei ersten Quodlibet sind handschriftlich im Cod. Vat. Ottobonianus 1126 erhalten, während alle insgesamt im Cod. B. IV 4 der Basler Universitätsbibliothek und im Cod. 138 des Merton College zu Oxford aufgezeichnet sind. Die Quaestiones disputatae finden sich zerstreut in den 3 genannten Handschriften; außerdem enthält noch Cod. 717 der Stadtbibliothek zu Troyes eine Anzahl derselben. Die übrigen Schriften, welche ihm der Stamser Katalog zuweist, sind: eine Concordia librorum Thome, eine Fortsetzung der Kommentare zu De generatione et corruptione und zu „Perihermenias", welche Schriften der Aquinate nicht vollendet hatte, und endlich eine Quaestio De unitate formae substantialis. In betreff dieser beschränkt sich *Ehrle* mit Absicht auf einige Hinweise.

I. Erweiterung von Suttons literarischem Nachlaß

1. Cod. Rossianus IX 121 und sein Inhalt

Den Ausgangspunkt der neuen Untersuchung bilde eine Handschrift der Bibliotheca Rossiana, welche nunmehr in der Vatikanischen Bibliothek ihre Aufstellung gefunden hat. P. *H. Lennerz*, Professor im Jesuitenkolleg Valkenburg machte mich in freundlichster Weise auf diese Handschrift aufmerksam, wobei er bereits die Vermutung aussprach, daß es sich um ein Werk des *Thomas von Sutton* handle. Das Entgegenkommen des damaligen Bibliothekars *K. von Silva-Tarouca* ermöglichte mir eine Prüfung der Handschrift in München.

Cod. Rossianus IX 121 ist eine Pergamenthandschrift mit 164 Blättern, von denen die drei letzten leer blieben. Die Größe der durchlaufend beschriebenen Blätter beträgt 26×17·5 cm. Die ganze Handschrift stammt von derselben Hand aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s. Einige Korrekturen und Randbemerkungen sowie das Inhaltsverzeichnis sind von einer zweiten, gleichzeitigen Hand, die einen ausgesprochen englischen Schriftcharakter aufweist, nachgetragen. Der Codex stammt nach einer gütigen Mitteilung des P. *von Silva-Tarouca* aus der Bibliothek des Kardinals Domenico Capranica († 1458).

Den Inhalt bilden Quaestiones, die nach den 4 Büchern der Sentenzen geordnet sind. Doch handelt es sich nicht, wie der Verfasser in der Einleitung eigens betont, um einen fortlaufenden Kommentar zum Lombarden, sondern um einzelne Fragen, in denen die

Lehre des hl. *Thomas* gegen die Angriffe der Gegner verteidigt wird. Da zum Schluß dieser Artikel ein Gesamtverzeichnis der Fragen folgen wird, so mögen hier nur die notwendigsten Angaben gemacht werden.

Die Einleitung beginnt f. 1r: „De questionibus difficilibus ad theologiam pertinentibus varie sunt opiniones veritati repugnantes". Auf derselben Seite folgt die erste Frage: „Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere scienciam proprie dictam simul cum fide". Das erste Buch schließt f. 75c mit den Worten: „in quantum nocionalis distinctus ab aliis nocionalibus". Das zweite Buch hat f. 75v als erste Frage: „Queritur, utrum mundus potuit fuisse ab eterno". Es schließt f. 109r: „Non erat determinata, licet esset per racionem ei ostensum. Explicit liber 2us". Die erste Frage des dritten Buches lautet f. 109r: „Circa tercium librum queritur, utrum natura humana possit assumi a verbo in unitate persone absque hoc, quod fruatur Deo". Das Buch schließt f. 132v: „diverse prudencie diversis virtutibus moralibus. Et per hoc patet responsio ad quintum. Explicit liber 3us". Das vierte Buch beginnt f. 132v: „Super 4m sentenciarum frater *Johannes Duns* querit primo, an creatura possit habere aliquam accionem respectu creacionis". Es endigt f. 160v: „quod mutacio, que est produccio forme, sit posterior quam sua forma". Auf f. 161r—v hat alsdann eine englische Hand das Verzeichnis der 72 Quaestionen geschrieben.

Durch P. *Ehrle* erhielt ich Kenntnis von zwei andern Hss., deren Inhalt zum Teil mit dem eben beschriebenen Cod. Rossianus identisch ist. Die eine, früher im Besitz des Franziskanerklosters zum hl. Fortunat in Todi, heute in der Munizipalbibliothek daselbst, trägt die Signatur 14. Es ist eine Pergamenthandschrift von 211 Blättern in der Größe 32×22 cm aus dem Beginn des 14. Jahrh.s[1]). An erster Stelle findet sich ein Correctorium corruptorii, das mit den Worten beginnt: „Sciendum est enim, quod in prima parte summe, qua querit Thomas". An zweiter Stelle folgt unsere Schrift mit dem oben erwähnten Incipit. Nur heißt es hier nicht „De questionibus difficilibus" wie im Rossianus, sondern „In questionibus difficilibus". Zum Schluß ist die Abhandlung unvollständig. In der Frage des zweiten Buches: „Utrum plures angeli possint esse unius speciei" hört sie mit den Worten auf: „Ad 3. dicendum, quod si Deus adnichilaret [speciem] angeli, non posset restaurare illam speciem nisi reparando, quem adnichilavit". An letzter Stelle steht in der Hs. das erste Buch von *Scotus* Opus Parisiense mit den für die Bestimmung von Scotus'

[1]) *L. Leonij*, Inventario dei codici della communale di Tod (Todi 1876) 6.

Heimat bedeutsamen Schlußworten: „Summa fratris *Johannis Duns provincie Anglicane* super 1m librum sentenciarum secundum lecturam Parisiensem". [1]).

Die andere Hs. ist Cod. 99 des Magdalene College zu Oxford. Es handelt sich um einen Pergamentkodex in Folio mit der Blattzahl 260, der im 14. Jahrh. geschrieben ist [2]). Auf f. 179c—241v finden wir einen großen Teil vom Inhalt des Rossianus. Die Abhandlung schließt mit der 9. und letzten Frage des 3. Buches: „Queritur, utrum virtutes sint connexe". Die letzten Worte, welche der Rossianus nicht bringt, lauten hier: „Et sic tollitur repugnancia predictarum questionum obviantes dictis doctoris communis, quarum prima est etc". Indes fehlen hier einige Quaestionen des Rossianus, wie aus dem später mitzuteilenden Verzeichnis hervorgehen wird.

2. Thomas von Sutton der Verfasser der Quaestionen des Rossianus

Da in allen drei Hss. kein Name des Verfassers angegeben ist, so muß die Bestimmung desselben durch innere Kriterien erfolgen. Indessen kommt uns ein äußerer Umstand, der freilich zunächst nur für das 4. Buch geltend gemacht werden kann, zu Hilfe. Dieses bildet eine Einheit für sich. Gleich zu Beginn (f. 132v) trägt es den Namen des Gegners an der Stirn: „Super 4m sentenciarum frater *Johannes Duns* querit primo, an creatura posset habere aliquam accionem respectu termini creacionis". Die 2. Frage beginnt f. 138r: „Querit iterum *Duns*" Dieses „querit iterum" oder „querit", wobei stets *Duns* zu ergänzen ist, zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Obendrein steht noch mehrmals z. B. f. 135r, 138r am Rande „*Duns*" oder „contra *Duns*". Wir haben es also mit einer Verteidigungsschrift gegen *Scotus* zu tun.

Neben dem Angreifer *Duns Scotus* und dem Verteidigten *Thomas von Aquino* tritt in den Randbemerkungen noch ein dritter Name auf. F. 151r, 151v, 156v, 158r, 159r, 159v steht neben dem fortlaufenden Text von der Hand

[1]) Vgl. *B. Callebaut*, La patrie du B. Jean Duns Scot u. *L'Écosse*. Patrie du Bienheureux Jean Duns Scot: Arch. Franc. Hist. 10 (1917) 3—16 und 13 (1920) 78—88.

[2]) Vgl. *H. O. Coxe*, Catalogus codicum mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur 2 (Oxoniis 1852) 53. P. *Ehrle* verlegt die Hs. in das 14. Jahrh., während *Coxe* das 15. Jahrh. angibt.

des Schreibers der Name *Sutton* verzeichnet. Solche Namensvermerke, die wir häufig in Hss. des 14. Jahrh. antreffen, besagen an und für sich nur, daß der bezeichnete Abschnitt entweder dem genannten Lehrer entnommen oder gegen ihn gerichtet ist. Aber hier liegt die Sache anders. In all den angeführten Fällen ist nämlich alles Vorausgehende fast wörtlich dem Opus Oxoniense entlehnt, das Wort *Sutton* aber steht gerade dort, wo die Widerlegung beginnt. Also soll er als Verfasser dieser Widerlegung bezeichnet werden.

Ein Beispiel möge die Sachlage veranschaulichen: F. 150v beginnt die Frage: „An character sit in essencia anime“[1]) Die Erörterung lautet: „Dicit [Duns] in pede[2]). Dicitur, quod gracia est in essencia anime et potencia vel disposicio ad graciam est in potencia anime. Caracter autem est potencia vel disposicio proxima ad graciam. Sed non est in qualibet potencia anime, quia tunc non esset una forma. Ergo est in unica potencia etc.“. Bei *Scotus* heißt die Stelle: „Hic est opinio, quod sicut gratia est in essentia animae, sic potentia ad gratiam est in potencia animae. Character autem est potentialis dispositio proxima ad gratiam. Ergo in potentia animae est ut in subiecto proximo. Sed non est in qualibet potentia animae, quia tunc non esset una forma. Ergo est in unica potentia“. In der Hs. folgt nunmehr ein Einwand des *Scotus*: „Sed contra istud arguit sic: de potencia [lies disposicio] ad formam nunquam est in posteriore susceptivo forme etc.“ Derselbe Einwand lautet bei *Scotus*: „Contra, quia dispositio ad formam nunquam est in posteriori susceptivo forme“. Nunmehr folgt in der Hs. der ganze Abschnitt bis zur solutio des *Scotus*, die mit den Worten beginnt: „Dico ergo ad quaestionem supponendo hoc, quod declaratum est“. Die Hs. bringt dafür: „Dico igitur ad questionem supposito quod declaratum est“. Doch ist dieser letzte Satz durch ein Vacat getilgt. Der Text geht unvermittelt in der Zeile selbst zur Antwort über und hier steht am Rande *Sutton*. Der Schreiber will also durch diese Randbemerkung bekunden, daß

[1]) *Scotus* behandelt dieses Problem im Opus Oxoniense l. 4 d. 6 q. 11.

[2]) Pes ist hier im Sinn von „corpus quaestionis“ gebraucht. Diese Bezeichnung findet sich auch bei andern Scholastikern z. B. bei *Robert Cowton* (Cod. Vat. Ottob. 1126 [14. Jahrh.]), in den Artikeln, welche die Widersprüche zwischen Summa und Sentenzenkommentar des Aquinaten enthalten (Cod. Vat. Ottob. 184 [14. Jahrh.]), im gedruckten Sentenzenkommentar des *Wilhelm von Vorillon* [15. Jahrh.].

der folgende Text, d. h. die Antwort oder das „corpus quaestionis" von *Sutton* stammt.

Völlig gleich liegen die Verhältnisse bei all den Fragen, welche zu Beginn der Antwort den Namen *Sutton* tragen. Da wir nun bei dem Alter der Handschrift und ihrem englischen Schriftcharakter dem Schreiber durchaus glauben dürfen, so müssen wir sagen, daß *Sutton* diese Fragen verfaßt hat. Und weil auch jene Fragen des 4. Buches, bei denen kein Name genannt ist, völlig gleiche Charakterzüge aufweisen, so folgt unmittelbar, daß auch sie von ihm herrühren.

Anders ist es aber mit der Frage nach dem Verfasser der 3 ersten Bücher. Diese bilden nämlich eine Einheit für sich, welche von jener des 4. Buches deutlich sich abhebt. Während im 4. Buch der 1. Teil der Frage regelmäßig ein Auszug aus dem Opus Oxoniense ist, trifft dies in den 3 ersten Büchern durchaus nicht zu. Diese Fragen tragen vielmehr jenes Gepräge, wie wir es in den Quaestionen disputatae antreffen. Neben *Heinrich von Gent* wird auch hier *Scotus* mehrfach bekämpft, genannt ist er aber niemals.

Es ist mir nun gelungen, den Grund für diesen tiefgreifenden Unterschied zu entdecken. In den 3 ersten Büchern ist der eigentliche Gegner nicht *Scotus*, sondern ein anderer Franziskaner der Oxforder Schule, *Robert Cowton* oder *Couton*, wie der Name in den Hss. gewöhnlich geschrieben wird. Er lebte mit *Scotus* zusammen in Oxford[1]), seinen Kommentar hat er aber erst nach dem Opus Oxoniense verfaßt, das er bereits vielfach benutzt. Jedoch ist *Cowton* seiner Lehrrichtung nach kein Skotist, er steht vielmehr seinem großen Ordensgenossen unabhängig und zum Teil ablehnend gegenüber. Da ich diesen Oxforder in einer eigenen Studie behandeln werde, so gehe ich hier nur auf das Verhältnis ein, in dem die 3 ersten Bücher des Rossianus zu seinem Kommentar stehen.

[1]) Im Jahre 1300 wurde er mit *Scotus* dem Bischof von Lincoln zur Erlangung der Beichtfakultäten präsentiert. *A. G. Little*, The Grey Friars in Oxford (Oxford 1892) 64. Vgl. auch S. 221.

Für *Robert Cowton* standen mir folgende Hs. zur Verfügung: 1. Cod. 1401 der Leipziger Universitätsbibliothek[1]. Es ist dies eine Pergamenthandschrift von 371 Blättern in der Größe 32×22 cm, welche der ersten Hälfte und der Mitte des 14. Jahrh.s angehört. F. 262ra—371vb enthalten den Kommentar des *Robert Cowton* zu den 3 ersten Büchern des Lombarden. Dieser Teil rührt von englischer Hand her. Die sehr kleine, äußerst gekürzte Schrift, die mehrfach geradezu eine „littera illegibilis" wird, erschwert das Studium der interessanten Hs. ganz ungemein. Das Incipit lautet: „Sicut dicit beatus Ambrosius in prologo super epistolas Pauli: in principio rerum, inquit, principia sunt primitus inquirenda". F. 313^{v} ist von gleichzeitiger Hand der Name des Verfassers angegeben: „Tituli quaestionum fratris *Roberti Cowton* de ordine predicatorum[2] super 3us libris sententiarum.

2. Cod. Ottobon. 1126 der Vatikanischen Bibliothek, über den bereits *Ehrle*[3]) ausführlich berichtet. Er ist eine Pergamenthandschrift, zählt 127 Blätter in der Größe 30·5×30 cm und ist zu Anfang des 14. Jahrh.s in England geschrieben. F. 93va—155rb steht der Kommentar *Cowtons* zum 3. und 4. Sentenzenbuch, zu dem f. 155va—157rb eine Quaestio und das Principium zum 3. Buche nachgetragen worden. F. 157^{v} folgt ein Quaestionenverzeichnis zu den beiden Büchern[4]).

3. Cod. Vat. lat. 1100. Diese Pergamenthand-schrift aus dem späteren 14. Jahrh. zählt 168 Blätter von der Größe 22×14 cm, die mit Ausnahme der 4 ersten und 15 letzten durchlaufend beschrieben

[1]) Dank des gütigen Entgegenkommens der Bibliotheksverwaltung konnte ich die Hs. mehrere Monate in München benutzen.

[2]) Es ist dies ein offenbares Versehen, da *Robert* nach den Quellen und auch nach seiner ganzen Lehrrichtung sicher ein Mitglied des Franziskanerordens war. Über „predicatorum" stand in der Hs. ein anderes Wort, vermutlich eine Verbesserung. Doch ist dasselbe völlig getilgt.

[3]) *Thomas de Sutton* 432 f.

[4]) Diese Hs. enthält zweifellos den von *Cowton* verfaßten Kommentar zum 3. und 4. Buch der Sentenzen. Einmal wird der Name *Cowton* ausdrücklich angeführt f. 93^{r} „*Coutoh* super 3^{m}". Ebenso findet er sich mehrfach in der linken oberen Ecke. Dann zeigte ein Vergleich mit dem von *Richard Sueddesham* verfaßten Auszug aus *Cowton*, der in dem gleich zu beschreibenden Cod. Vat. lat. 1100 vorliegt, daß der Kommentar mit dem Auszug im Wortlaut der Fragen auf das beste übereinstimmt. Die gleiche Übereinstimmung zeigt sich betreffs des 3. Buches der Leipziger Hs. 1401.

sind. Nach Notizen über die Differenzen in der Summa und im Sentenzenkommentar und Auszügen aus dem Kommentar des *Petrus de Aquila* folgt f. 5r–155v der alle 4 Bücher umfassende Auszug des *Richard Sneddesham* aus *Cowton*. Die erste Frage f. 5r lautet: „Utrum habitus theologie sit forma simplex per abnegacionem compositionis ex principiis sui generis essencialiter distinctis". Nach einem alphabetischen Inhaltsverzeichnis f. 155va–168va folgt f. 168vb: „Expliciunt quatuor libri sentenciarum una cum tabula reverendi magistri fratris *Roberti Corton* ordinis minorum".

Daß *Robert Cowton* der Gegner ist, dem gegenüber die Lehre des hl. *Thomas* verteidigt wird, deutet bereits der Wortlaut der Fragen an, die im Rossianus durchgehends eine ganz auffallende Übereinstimmung mit den Quaestionen bei *Cowton* aufweisen. Um diese Ähnlichkeit zu veranschaulichen, mögen aus jedem Buche des Rossianus die 2. und die vorletzte Frage dem entsprechenden von *Cowtons* Sentenzenkommentar gegenübergestellt werden.

Cod. Rossianus IX 121	Cod. Lips. 1401
l. 1 q. 2. Utrum de Deo et creaturis sit aliquid positivum univocum f. 4r.	l. 1 q. 4. Utrum isti cause efficienti prime et aliis posterioribus sit aliquid commune univocum positivum f. 266rb.
q. 20. Utrum verbum mentale in nobis sit actus intelligendi f. 70v.	q. 44. Utrum verbum nostrum mentale sit formaliter ipsa intelleccio nostra f. 406rb.
l. 2 q. 2. Utrum tempus habeat aliquod esse reale f. 75v.	l. 2 q. 7. Utrum tempus . . sit aliquid reale extra animam in actu f. 350va.
q. 28. Utrum voluntas sit causa effectiva sui actus f. 105r.	q. 37. Utrum voluntas in nobis sit causa effectiva actus sui f. 347vb.
	Cod. Ottob. 1126
l. 3 q. 2. Utrum filius Deiassumens naturam humanam prius assumpserit partes et mediantibus partibus assumpsit totum vel prius totum quam partes f. 110v.	l. 3 q. 8. Utrum scilicet filius Dei assumendo naturam humanam primo assumpsit partes et mediantibus partibus assumpsit totum vel econtrario f. 100ra.
q. 11. Utrum virtutes morales sint in appetitu sensitivo f. 128r.	q. 31. Utrum virtutes sint subiective in appetitu sensitivo vel in voluntate f. 122ra.

Die Übereinstimmung erstreckt sich aber auch auf den Inhalt. Als Beispiel mag die Frage über die unbefleckte Empfängnis Mariens dienen. *Cowton* ist noch Gegner dieses Privilegs der Gottesmutter,

wenngleich er die skotistische Ansicht für wahrscheinlich hält. Er bringt aber die Gründe seines Ordensgenossen, um sich alsdann für die Ansicht des *Heinrich von Gent* zu entscheiden. Nach diesem Lehrer war Maria nur für einen Augenblick in der Sünde, dann aber für immer in der Gnade. Der Verfasser der entsprechenden Quaestionen des Rossianus bekämpft beide Ansichten. Hierbei folgt er in der Reihenfolge und im Wortlaut der Gründe ganz dem Vorbilde *Cowtons*. Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses teile ich den Anfang der Beweise für dieses Dogma bei *Cowton* und im Rossianus mit:

Cod. Ottob. 1126 f. 101va	Cod. Ross. IX 121 f. 111v
1. Perfectissimus mediator habet perfectissimum actum mediandi. Sed actus perfectissimus mediandi est totaliter a culpa preservare. Ergo Christus, qui fuit perfectissimus mediator inter Deum et matrem, debuit ab omni peccato preservare. Non igitur contraxit originale. Confirmatur racio per exemplum, quod ponit Anselmus: Cur Deus homo c. 16 . . .	Contra: Perfectissimus mediadiator habet actum perfectissimum mediandi. Christus fuit perfectissimus, actus <est> perfectissimus mediandi est reservare totaliter a culpa. Ergo Christus debuit matrem totaliter a culpa reservare. Preterea hoc probatur per exemplum, quod ponit Anselmus libro 2 Cur Deus homo c. 16 . . .
2. Item iste non perfecte mediat, qui non impetrat omnis pene remissionem . . .	2. Preterea ille non perfecte mediat, qui non perfecte impetrat remissiones pene . . .
3. Item filius Dei non debuit negare matri per graciam, quod ipsa potuit habere per naturam . . .	3. Preterea filius Dei non debuit negare matri per graciam, quod ipsa potuit habere per naturam.

Durch diese Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, dürfte mit voller Gewißheit dargetan sein, daß die 3 ersten Bücher des Rossianus eine einheitliche Verteidigungsschrift gegen die Ansichten des Franziskaners *Robert Cowton* bilden. Können wir deshalb den Verfasser nachweisen für die eine oder andere Frage, so haben wir den Verfasser des ganzen Werkes gefunden. Dies ist aber möglich. Einen Fingerzeig dürfte vielleicht schon die Bezeichnung „venerabilis doctor frater Thomas" geben. Dieselbe kommt nach *Ehrle*[1]) in den Quodlibet und Quaestionen des *Thomas Sutton* immer wieder vor. Auch das 4. Buch des Rossianus f. 135r kennt sie: „contra raciones

[1]) Thomas de Sutton 437 f [12 f].

4or venerabilis doctoris". Dieser Ausdruck nun, der in der Quaestionenliteratur jener Zeit nicht gerade gewöhnlich scheint[1]), begegnet uns bereits in der Einleitung zu den 3 ersten Büchern f. 1r und ebenso in den Büchern selbst z. B. f. 16r „racio venerabilis doctoris fratris Thome" f. 29r „sicut ille doctor venerabilis in scriptis suis respondet", f. 47r „docet doctor venerabilis 4o libro contra gentiles" f. 125v „ex ignorancia dictarum (!) venerabilis doctoris procedunt". Sollte also *Sutton* der Verfasser auch dieser Schrift sein?

Wir haben schwerer wiegende Beweisgründe. In der Frage: „Utrum (de) Deo et creaturis sit aliquid positivum univocum" entscheidet sich der Verfasser für die Analogie des Seinsbegriffes, ohne jedoch seine Ansicht des weiteren zu begründen. Er entschuldigt sein Vorgehen mit den Worten f. 6r: „Et hoc est absque dubio tenendum, alibi vero est declaratum. Sed hic sufficit ad argumenta respondere". Tatsächlich hat nun gerade *Sutton* in seinen Quaestiones disputatae diese Fragen sehr eingehend besprochen. Dieselben lauten nach *Ehrle*[2]): „Queritur, utrum hoc nomen ens dicatur univoce de Deo et de omnibus rebus cuiuscunque predicamenti. — Utrum nomina, que dicuntur de Deo et creaturis, dicantur univoce de Deo et creaturis. — Utrum hoc nomen substantia, prout est nomen generis generalissimi, dicatur univoce de Deo et de substantiis creatis". Sollte sich also der Verweis nicht auf diese Fragen beziehen?

Volle Gewißheit endlich gibt uns ein anderer Verweis. F. 26r wird die Frage aufgeworfen: „Utrum Deum esse sit per se notum".

Der Verfasser beginnt nun f. 26v seine Antwort also: „Propter huiusmodi argumenta quidam negant distinccionem dictam in responsione [per se notum secundum se et quoad nos] et dicunt, quod absque distinccione respondendum est, quod Deum esse non est per se notum, quia ex cognicione terminorum non est cuilibet concipienti terminus [notum], quod Deus sit, sed vel hoc tenetur fide vel con-

[1]) Allerdings fand ich denselben auch einigemal im sogenannten Aegidianischen Correptorium und bei *Herveus Natalis*.

[2]) Thomas de Sutton 448 [23].

cluditur demonstracione. Sed quia hec distinccio accipitur a philosopho in 4° methaphisice et in principio libri phisicorum, non est abicienda, precipue cum recta racio cogat proprie utrumque membrum distinccionis, ut alibi est declaratum et ideo ad argumenta per ordinem est respondendum". Es wird also behauptet, daß die Einteilung „per se notum secundum se et quoad nos" anderen Ortes näher begründet sei. Nun behandelt aber *Sutton* in seinen Quaestiones disputatae die Frage: „Utrum Deum esse sit per se notum anime humane tanquam communis animi concepcio". Hier macht er bei der Begriffserklärung den Unterschied zwischen „per se notum" und „secundum se notum", wobei er sich ausdrücklich auf die Autorität des Philosophen beruft. Er sagt nach dem Vat.-Ottob. 1126 f. 18rb: „Sed ulterius considerare oportet, quod propter inbecillitatem nostri intellectus, qui est infimus inter omnes intellectus, non proporcionatur nostra cognicio cognoscibilitati rerum nec est idem ordo nostre cognicionis de rebus, qui est cognoscibilitatis in ipsis rebus, imo sicut dicitur in principio libri phisicorum, non sunt eadem nobis nota et nota secundum naturam suam, imo ea, que sunt minus nota nobis, sunt magis nota secundum naturam suam . . . Habemus igitur istam distinccionem a philosopho, quod quedam sunt magis nota secundum se, idest secundum naturam suam et quedam sunt magis nota quoad nos: habemus et causam distinccionis, scilicet defectum intellectus nostri, quam causam expresse ponit philosophus in principio secundi metaphisice . . . Ex hac vero distinccione, quam habemus a philosopho, quod quedam sunt magis nota secundum se et non quoad nos et quedam sunt magis nota quoad nos, possumus concludere istam distinccionem, que est ad propositum, quod quedam sunt per se nota secundum se et non quoad nos et quedam sunt per se nota quoad nos".

Die Stelle läßt keinen Zweifel übrig: Dieselbe Unterscheidung und Begründung, die gleichen Stellen aus Aristoteles: das alles zeigt klar, daß der Verfasser diese Erörterung bei seinem Verweis vor Augen hatte. Da nun *Sutton* als Verfasser dieser Quaestio feststeht, so ist auch bewiesen, daß er die 3 Bücher zur Widerlegung des *Robert Courton* geschrieben. Wir haben also im Cod. Ross. 2 neue Werke des englischen Dominikaners vor uns, die beide nicht im Stamser Katalog verzeichnet sind.

3. Eine Verteidigungsschrift der Lehren des Aquinaten gegenüber Duns Scotus

Im Jahre 1523 erschien bei *Octavianus Scotus* zu Venedig ein Buch: *Thomas Anglicus* doctor lucidissimus

predicatorii ordinis contra *Joannem Scotum* primo sententiarum libro. Dieses Werk enthält eine zum Teil sehr eingehende Verteidigung des hl. *Thomas* gegen die Einwände, welche *Scotus* im 1. Buch des Opus Oxoniense erhebt. Auch handschriftlich ist dies Buch noch mehrfach erhalten. Es seien genannt:

1. Cod. Vat. Urbinas lat. 120, eine Prachthandschrift auf Pergament. Er zählt 153 (+1+1) Blätter in der Größe 35·5 × 25 cm und gehört nach Schrift und Ausstattung dem 15. Jahrh. an. Die Überschrift auf f. 2ra lautet: „*Thomas Anglicus* ordinis predicatorum contra Scotum ordinis fratrum minorum. Liber incipit". Dann folgt die erste Frage: „Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus". Die letzte Frage f. 152rb heißt: „Utrum voluntas creata sit bona moraliter, quandocunque conformatur voluntati increate".

2. Cod. Vat. lat. 872. Es ist eine Handschrift auf Pergament mit der Blattzahl 164 in der Größe 29·5×21 cm (2 Spalten). Auch diese Hs. gehört dem 15. Jahrh. an. Verfassernamen oder Ort des Ursprungs sind nicht angegeben. Anfang und Schluß stimmen mit der vorangehenden Hs. überein.

3. Cod. Flor. Nat. (Conventi soppressi) C. 3. 46. Diese Pergamenthandschrift von 122 Blättern in der Größe 27 × 18 cm ist im 15. Jahrh. (vor 1466) entstanden und war früher Eigentum des Dominikanerklosters S. Maria Novella in Florenz. Auch hier ist die erste Seite prachtvoll verziert. In dem reichen Rankenwerk sind Medaillons mit dem hl. Dominikus, Petrus Martyr und Vinzenz von Ferreri angebracht. In der Initiale sehen wir Thomas von Aquin mit einem halb geöffneten Buch, aus dem helles Licht erstrahlt. Unten ist ein Dominikanerlehrer auf seinem Lehrstuhl gezeichnet. Vor ihm auf dem Boden sitzt ein Franziskaner, offenbar *Scotus*, und hört halb weinend auf die Argumente, welche ihm der Dominikaner aus einem Buche vorträgt. F. 1ra steht in Gold: „*Thomas Anglicus contra Scotum*". Die Handschrift stimmt im wesentlichen mit dem Druck überein.

4. Nach den Aufzeichnungen von P. *Ehrle* findet sich auch ein *Thomas Anglicus* contra Scotum in der Universitätsbibliothek zu Bologna n. 1510. Ebenso war wenigstens laut einem handschriftlichen Katalog des 18. Jahrh. ein solcher *Thomas Anglicus* in *Scotum* in der Bibliothek von San Marco zu Florenz Arm. III 1m a sin. 38. Ob sich diese Handschrift noch heute in der Nazionale oder Laurentiana findet, kann ich zur Zeit nicht feststellen.

Wer ist nun dieser *Thomas Anglicus?* Von altersher hat man hinter diesem Namen den englischen Dominikaner und späteren Kardinal Thomas Jorz oder Joyce gesucht. Schon *Antonius Senensis*[1]) und *Quétif-Echard*[2]) nennen ihn als Verfasser. Noch in neuester Zeit wird dieser Thomas von *P. Mandonnet*[3]) und *A. Pelzer*[4]) mit der Schrift in Verbindung gebracht. Und doch müßte eines auffallen: Thomas Jorz wurde bereits 1306 unter Clemens V Kardinal und starb 1310[5]). Vor seinem Kardinalat war er Prior von Oxford, Beichtvater Eduards I und 1297—1303 Provinzial der englischen Dominikaner[6]). Wann soll er die Widerlegung verfaßt haben? Die Jahre 1290—94, welche *Mandonnet* annimmt, sind schon deshalb ausgeschlossen, weil *Scotus* damals seinen Kommentar zu den Sentenzen noch gar nicht verfaßt hatte[7]). Zudem wird vorausgesetzt, daß *Scotus* nicht mehr Lehrer in Oxford[8]) ist und daß er bereits das Doktorat erlangte[9]). Das Werk müßte also nach 1305 und somit zu einer Zeit geschrieben sein, da Thomas Jorz bereits die Kardinalswürde erlangt hatte.

[1]) Bibliotheca ordinis fratrum Praedicatorum (Parisiis 1585) 143.

[2]) Scriptores ordinis Praedicatorum I (Lutetiae Parisiorum 1719) 509.

[3]) Premiers travaux de polémique thomiste: Rev. des sciences philos. et théol. 7 (1913) 65.

[4]) Godefroid de Fontaines et ses manuscrits: Rev. Néo-Scol. 20 (1913) 371 f.

[5]) *C. Eubel*, Hierarchia catholica medii aevi I[2] (Monasterii 1913) 94.

[6]) *P. Mandonnet*, Rev. des sc. ph. et th. 7,65 und besonders *W. Gumbley*, Provincial priors and vicars of english dominicans: The Engl. Hist. Rev. 34 (1918) 245. Leider ist bei *Gumbley* die Begründung aus den Quellen nicht hinreichend klar. Warum ist der bei *A. Wood* genannte Prior Thomas gerade Jorz? Woher wissen wir, daß Thomas Jorz 1297 Provinzial wurde?

[7]) Im Prolog q. 2 erzählt *Scotus* nämlich von einer Niederlage, welche die Muhammedaner im Jahre 1300 erlitten hätten.

[8]) Druck von 1523 f. 100vb. Die Stelle wird später in anderem Zusammenhang mitgeteilt.

[9]) *Scotus* hat frühestens Ende 1304 oder zu Anfang 1305 zu Paris die Doktorwürde erhalten. Vgl. *Denifle-Chatelain*, Chart. Univ. Par. 2, n. 652 p.

Das aber ist von vornherein wenig wahrscheinlich. Indessen findet sich ein vollgültiger Beweis dafür, daß dieser Thomas unmöglich Verfasser der Streitschrift sein kann. L. 1 d. 28 q. 1 heißt es nach dem Druck f. 105ra: „Videtur nimis extendere nomen geniti, quia non conceditur, quod essentia sit genita, quamvis admittatur, quod sit communicata. Immo damnatum est hoc in ultimo concilio Viennensi". Die beiden Handschriften, welche ich einsah, Cod. Urb. lat. 120 f. 129ra und Flor. Nat. C. 3. 46, bieten im letzten entscheidenden Satz keine einzige Variante. Folglich ist die Arbeit erst nach dem Vienner Konzil von 1311 geschrieben; ihr Verfasser kann also nicht der 1310 verstorbene Kardinal sein.

Nachdem wir nun einmal *Thomas Sutton* als Verfasser einer Streitschrift gegen das 4. Buch des *Scotus* kennen, ist es bereits an und für sich recht wahrscheinlich, daß er auch Urheber dieser Widerlegung des 1. Buches ist. Ein Blick auf Inhalt und Form des Werkes liefert eine weitere Bestätigung.

Wie im 4. Buche des Cod. Rossianus, so wird auch hier zuerst die Frage im Wortlaut des Opus Oxoniense mitgeteilt. Darauf folgt ein Auszug aus dem betreffenden Text, alsdann wird an den Aufstellungen der Gegner Kritik geübt. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Büchern besteht darin, daß das 4. an manchen Stellen vielmehr den Eindruck des Unfertigen erweckt. Vielleicht ist es tatsächlich unvollendet geblieben oder aber der vorliegende Text ist nur ein mangelhafter Auszug der ursprünglichen Vorlage.

Beachtung verdient ferner, daß *Thomas* von Aquin in beiden Schriften bereits doctor communis genannt wird. Diese Bezeichnung kam allem Anschein nach damals eben erst auf[1]). In den beiden ersten Quodlibet *Suttons*, ebenso im Correctorium corruptorii und in der Widerlegung, die *Robert von Colletorto* zu den Quodlibet des *Heinrich von Gent* verfaßte, findet sich dieselbe noch nicht. Ebenso konnte ich den Titel bei *Herveus* bis jetzt wenigstens nicht feststellen. Es kommt endlich zu all den angeführten Mo-

[1]) Vgl. *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 437 [12] A. 4. Dort wird eine interessante Stelle aus dem Kommentar *Robert Cowtons* zu den Sentenzen mitgeteilt, wonach „in ore omnium communis doctor dicitur frater Thomas".

menten ein sehr gewichtiges äußeres Zeugnis hinzu. In dem bereits erwähnten Cod. 1401 der Leipziger Universitätsbibliothek aus dem 14. Jahrh., welcher den Sentenzenkommentar des *Robert Cowton* enthält, wird f. 273va die Frage behandelt: „Utrum solus Deus sit obiectum fruicionis". Dort heißt es: „Circa 2 articulum sciendum, an scilicet apprehenso ultimo fine necesse sit voluntatem frui eodem. Ubi dicit *Duns*" . . . Neben den nunmehr folgenden Beweisgründen des *Scotus* steht am Rand von gleichzeitiger oder nur wenig späterer Hand: „De ista materia nota *Suton* contra Scotum primo sentenciarum". *Sutton* soll also in dieser Frage Einwände gegen Scotus gemacht haben. Tatsächlich wird nun im Druck des *Thomas Anglicus* Prol. q. 4 f. 15vb die Frage erörtert: „Utrum fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo". Die Nota verweist also klar auf unsere Verteidigungsschrift. — All diese Gründe dürften mit völliger Sicherheit dartun, daß nicht Thomas Jorz, sondern *Thomas von Sutton* der in Hss. und im Drucke genannte Thomas Anglicus ist.

4. Zwei Schriften über die Wesensform und eine Concordantia dictorum Thomae

Noch drei weitere Schriften glaube ich *Thomas Sutton* zuweisen zu müssen: Eine Verteidigung der Einzigkeit der Wesensform, eine Abhandlung über die Hervorbringung der substanziellen Formen und eine Konkordanz der Lehren des hl. *Thomas*. Ich gebe zunächst einige Hss. an, welche eine der beiden ersten Schriften enthalten, ohne jedoch auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben.

1. Cod. Vat. lat. 484. Es ist dies eine gewaltige Pergamenthandschrift des 14. Jahrh.s mit 329 zweispaltig beschriebenen Blättern in der Größe 44×30·5 cm. Sie enthält neben der Schrift Contra impugnantes religionem des hl. *Thomas*, einem Kommentar zum Areopagiten und dem von *Thomas* verfaßten Kommentar zu Perihermenias die Brevis Compilatio theologie und die Quaestio: „Utrum beatitudo creata sistat principalis in actu intellectus et principaliter in actu[m] voluntatis"[1]), und endlich f. 229ra—244va eine Abhandlung

[1]) S. über diese Quaestio *Mandonnet*, Rev. Thomiste 23 (1918) 366—371.

Contra pluralitatem forme. Fol. 229ra steht in Rot: „Incipit tractatus contra pluralitatem formarum". Dann folgt das Incipit: „Quoniam sanctum est honorare veritatem pre ceteris amicis, ut dicit philosophus 1 ethicorum, ideo virtuosi materialiter (?) inpugnant ea, que sunt contraria veritati". Das Explicit f. 244va lautet: „quam creat et tribuit corpori summa essencia, que est forma pura et actus purus et exemplar omnium, cui sit gloria in secula seculorum. Amen".

2. Cod. Vat. Ottob. 184. Es handelt sich um eine Pergamenthandschrift, die 286 Blätter der Größe 32×20 cm aufweist. Der Schrift nach gehört dieselbe in die erste Hälfte des 14. Jahrh.s. Neben *Thomas*, Quaestiones disputatae De potentia, De malo, De virtutibus, De spiritualibus creaturis, De anima und dem Correctorium des *Wilhelm de la Mare* und dem sogenannten Aegidianischen Correptorium Corruptorii[1]) enthält die Hs. f. 228va die gleiche Abhandlung wie Vat. lat. 784. Die Überschrift lautet hier „Tractatus de gradibus formarum".

3. Cod. Vat. Ottob. 198. Auch dies ist eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrh.s. Sie zählt 260 zweispaltig beschriebene Blätter in der Größe 37×25·5 cm und enthält neben einer großen Anzahl von Opuscula des hl. *Thomas* und der Schrift *Alberts des Großen* auch f. 220rb—223va eine anonyme Schrift De produccione forme substancialis — so lautet die Seitenaufschrift in Rot[2]). Die Abhandlung beginnt f. 220rb mit den Worten: „De produccione forme substancialis in esse sentenciam sollempnem priorum doctorum tanquam principium ab inicio habitam posteriores tanquam impossibilem respuunt". Sie schließt f. 223ra: „Secus autem est de formis immaterialibus, que processerunt in esse per creacionem. Ideo est Deus super omnia benedictus in secula. Amen. Explicit liber de produccione forme substancialis".

4. Cod. Vat. Urb. lat. 215, ein Pergamentkodex in schöner Humanistenschrift des 15. Jahrh.s mit reichen Verzierungen der beiden ersten Blätter. Er ist zweispaltig beschrieben, zählt 307 Blätter von der Größe 36·5×cm. Der Inhalt ist von wirklichen oder vermeintlichen Opuscula des hl. *Thomas* gebildet. F. 217va—22[illegible] steht der Traktat De pluralitate formarum, dessen Aufschrift hier lautet: „Incipit tractatus sancti *Thome de Aquino* ordinis predicatorum de pluralitate formarum".

---

[1]) Diese Hs. ist im Verzeichnis der Hss. bei *F. Ehrle*, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in dieser Zeitschr. 37 (1913) 280—284 nachzutragen.

[2]) Eine genaue Beschreibung dieser interessanten Hs. biete ich in einem Aufsatz des Philos. Jahrb. 1922.

5. Cod. Vat. Urb. lat. 472. Auch dies ist eine Pergamenthandschrift des 15. Jahrh.s. Sie zählt 307 zweispaltig beschriebene Blätter in der Größe 28·5×21 cm. Den Inhalt bilden in der Hauptsache echte und unechte Opuscula des Aquinaten. F. 165rb—174vb enthalten die Abhandlung De pluralitate formarum. Auch hier heißt die Überschrift: „De formarum pluralitate tractatus sancti *Thome de Aquino* incipit".

6. Cod. 491 der Stadtbibliothek in Brügge. Es ist dies nach den Notizen von P. *Ehrle* eine Pergamenthandschrift in 4° aus dem 14. Jahrh.[1]). Neben einer Reihe von andern Traktaten finden wir f. 60^{r}—65^{r} einen tractatus Thome Anglici contra pluralitatem formarum und f. 96^{r}—98^{r} einen weiteren „tractatus fratris Thome Anglici de productione formarum substantialium". Anfangs- und Schlußworte erweisen diese beiden Traktate als identisch mit den Abhandlungen der vatikanischen Handschriften.

7. Als weitere Hss., welche den ersten Traktat De unitate forme enthalten, sind zu nennen: Cod. 1536 der Wiener Staatsbibliothek (13./14. Jahrh.) f. 220^{r}—225^{v}. Cod. III E. 6 der Prager Universitätsbibliothek f. 122^{v}—132^{v}. Cod. 322 der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg (14. Jahrh.) f. 11^{r}—17^{r}. Außerdem befand sich bis zum Brande von 1870 in der Straßburger Stadtbibliothek: „*Thomae doctoris Anglici* tractatus subtilissimus de pluralitate formarum"[2]).

Wer ist nun Verfasser dieser Schriften? 1. Die Schrift Contra pluralitatem anime ist seit alterher in ihrem ersten Teil unter den Opuscula des hl. *Thomas* abgedruckt. P. *A. Uccelli*[3]), der nach Cod. Vat. lat. 784 und Cod. Vat. Ottob. 184 eine Ausgabe des ungedruckten Teiles veranstaltet hat, und noch temperamentvoller *M. de Maria*[4]) treten entschieden für den hl. *Thomas* als Verfasser ein.

[1]) Eine eingehende Beschreibung der Hs. siehe bei *A. Pelzer*. Godefroid de Fontaines: Rev. Néo-Scol. 20 (1913) 375—378 und *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin: Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters 22, 1—2 (Münster 1920) 109—113.

[2]) Die Angabe dieser Hss. verdanke ich einer gütigen Mitteilung von Prof. *A. Michelitsch* in Graz.

[3]) Parte terza inedita De pluralitate formarum di *S. Tommaso d'Aquino*. La scienza e la fede 102 (1876) 110—130, 170—195, 602—603.

[4]) Opuscula philosophica et theologica selecta S. Thomae Aquinatis 1 (Tifani Tiburini 1886) 393—436.

Zwar wird die erste Schrift in drei Hss. dem Aquinaten zugewiesen. Allein es sind dies Zuteilungen des 15. Jahrh.s[1]) und ihnen steht das bestimmte Zeugnis der Brügger und Straßburger Hss. gegenüber, von denen wenigstens die noch erhaltene Brügger Hs. 491 der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s angehört. So entscheiden sich *F. Ehrle*[2]) und *M. Grabmann*[3]) mit Recht gegen den Aquinaten. Die Frage aber, ob unter dem Thomas Anglicus *Sutton* oder *Jorz* zu verstehen ist, lassen sie offen.

Ich glaube, daß wir die Autorschaft *Suttons* anerkennen müssen. Nachdem aus der vorhergehenden Untersuchung feststeht, daß *Sutton* unter dem Namen *Thomas Anglicus* auftritt, liegt von vornherein die Vermutung nahe, daß er auch hier gemeint ist, zumal das Alter der Handschriften in seine Zeit hinaufreicht. Dazu kommt ein negativer Beweis, der freilich nicht völlig durchschlagend ist. In Betracht käme neben *Sutton* nur *Thomas Jorz*. Nun weiß aber der sonst recht gut unterrichtete, allerdings nicht absolut vollständige Stamser Katalog von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Thomas Jorz nichts zu berichten, obwohl diese vor die Vollendung des Verzeichnisses (etwa 1315) hätte fallen müssen[4]). Weiterhin schreibt der gleiche

[1]) Bei den Urbinaten 215 und 472 ist dies von vornherein klar. Cod. 1536 der Wiener Staatsbibliothek war ursprünglich anonym. Erst eine spätere Hand schrieb nach einer gütigen Mitteilung von Prof. *Michelitsch* auf der Innenseite des vorderen Deckels: Sanctus Thomas, De unitate forme".

[2]) Thomas de Sutton 431 [6].

[3]) Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin 111.

[4]) Dies ist um so auffallender, da Thomas Jorz als Prior von Oxford, Ordensprovinzial und Kardinal der römischen Kirche doch nicht gerade eine im Stillen verborgene Größe war. Es liegt deshalb die Vermutung sehr nahe, daß seine gesamte schriftstellerische Tätigkeit auf falscher Zuteilung beruht. Bis heute ist keine Schrift bekannt, die seinen Namen trüge. Möglich ist es allerdings, daß er jener Thomas Anglicus ist, dem der Stamser Katalog einen Kommentar zu den Paulinen zuweist. *Denifle* freilich vermutet in diesem Thomas einen von *Quétif-Echard*, Scriptores 1,511 erwähnten *Thomas Sperman*.

Katalog *Sutton* ausdrücklich einen Traktat De unitate formae zu[1]). Ferner ist zu beachten, daß *L. Wadding*[2]) offenbar nach älteren Quellen unter den Schriften des *Wilhelm von Ockham* aufzählt: De pluralitate formae contra Suttonum librum unum.

Dann sprechen formelle und inhaltliche Ähnlichkeiten entschieden für *Thomas Sutton*. *Ehrle* konnte beobachten, wie bei *Sutton* mehrfach der Ausdruck „positio" oder „opinio relicta in scriptis" begegnet, wobei „scripta" nicht etwa den Sentenzenkommentar bedeutet. Diese Redeweise ist nach *Ehrle*[3]) durchaus ungewöhnlich. Einen völlig analogen Ausdruck finden wir nun in De pluralitate formarum. Dort heißt es: „Nec tamen oportet novas adducere rationes ad sui manifestationem, sed sufficiat ad praesens quasdam rationes communes in scriptis adductas contra cavillationes fortificare auctoritatibus scilicet philosophi et sui commentatoris". Auffallend ist endlich die große inhaltliche Ähnlichkeit zwischen der Einleitung zu dieser Abhandlung und den Ausführungen zu Beginn der gegen *Couton* gerichteten Fragen.

In der Einleitung zu De pluralitate beginnt der Verfasser mit einem Lobpreis auf die Wahrheit, um derentwillen man selbst den Freund verlassen muß. Jedoch oftmals folgt man lieber dem Irrtum, der einen Schein der Wahrheit annimmt, und bekämpft die Wahrheit, der man zu folgen glaubt. So ist es auch mit der Lehre von der Einheit der Wesensform. Deshalb will er die in dieser Lehre ruhende Wahrheit den Freunden der Wahrheit erklären, damit diese alsdann als der beste Freund geehrt werde. Hierzu bedarf es aber keiner neuen Gründe, es ist vollauf genug, wenn die längst bekannten und schriftlich niedergelegten Beweise gefestigt, durch die Autorität des Philosophen und seines Kommentators bestätigt werden und wenn die erhobenen Einwände eine Lösung finden.

Ganz ähnliche Gedanken berührt die Einleitung zu der Schrift gegen *Robert Couton*[4]). Hier wird ausgeführt: Bei schwierigen Fragen begegnen verschiedene Ansichten, die der Wahrheit zuwiderlaufen,

[1]) Arch. f. Lit.- und Kirchengesch. des Mittelalters 2 (1886) 259.

[2]) Scriptores ordinis Minorum (Romae 1650) 156. Auch diese Mitteilung verdanke ich Herrn Prof. *Michelitsch*.

[3]) Thomas de Sutton 435 [10].

[4]) Diese Einleitung wird im Anhang abgedruckt.

und nur wenige besitzen in diesen Dingen die Wahrheit. Denn viele, die nur über geringe Sachkenntnis verfügen und deshalb nur einige wenige Beweismomente in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen, ersinnen allerlei Gründe für ihre Ansichten und bekämpfen in ihrem Unwissen die Wahrheit. Und doch könnte man aus den Lehren des frater *Thomas von Aquino* heraus all diese Schwierigkeiten lösen. Deshalb will der Verfasser um der jüngeren Studierenden willen die Arbeit der Widerlegung auf sich nehmen. Einen neuen Sentenzenkommentar zu verfassen liegt ihm aber völlig fern, das wäre Anmaßung, nachdem einmal *Thomas* sein Meisterwerk geschrieben habe; seine Absicht geht vielmehr nur dahin, die Aussprüche des *Thomas* durch die Lehre, die derselbe in den übrigen Schriften aufstellt, zu verteidigen und zu bestätigen.

Man sieht gleich, wie ähnlich die Gedankengänge sind, die hier ausgesprochen werden. — Aus all diesen Gründen ist die Behauptung, daß *Thomas von Sutton* De pluralitate formarum verfaßt hat, wohl kaum zu gewagt.

2. Für die Autorschaft *Suttons* an der Schrift „De productione formarum" sprechen ganz ähnliche Gründe. Der *Thomas Anglicus* als Verfasser wird durch Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge bezeugt. Wahrscheinlich ist ferner diese Schrift gemeint, wenn unter den Büchern der päpstlichen Bibliothek zu Avignon, deren Wert am 12. April 1317 dem Wilhelm Durandus bezahlt wurde, genannt wird: Item de inchoatione formarum cuiusdam fratris predicatoris de Anglia[1]). Da nämlich der *Thomas Anglicus* jener Zeit sich bisher stets als *Thomas Sutton* enthüllt, so liegt auch hier aller Grund für die gleiche Annahme vor.

Zudem klingt auch in dieser Schrift das gleiche Wahrheitsmotiv an, wie in den beiden zuvorgenannten Werken. Es gibt zwei Ansichten inbetreff der aufgeworfenen Fragen: eine ältere und eine jüngere. Die Vertreter der neueren Ansicht verwerfen die ältere Lösung als unmöglich, die konservativen Kreise dagegen halten durch die Macht der Gewohnheit gezogen, zäh an ihrer Auffassung fest. Die Verfasser ist nun aufgefordert, zu der Frage Stellung zu

[1]) *F. Ehrle*, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum 1 (Romae 1890) 145.

nehmen und die Wahrheit zu offenbaren. Auch die Einteilung in Aufbau und Wortlaut entspricht ganz dem sonst von *Sutton* geübten Verfahren: Zuerst werden die Ansichten der Philosophen, zumal des Aristoteles dargelegt, darauf wird der Ursprung der Streitfrage behandelt, es folgen die von den beiden Seiten vorgebrachten Gründe; endlich werden die Argumente für den nicht gebilligten Teil widerlegt. In der Wortwahl finden sich manche Anklänge an die sicher echten Schriften wie die einleitenden Formeln „viso qualiter, nunc restat videre, solvere, concludere", die Vorliebe für den Gebrauch von „via". Beachten wir all diese Gründe, so dürfen wir wohl mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß *Sutton* auch diese Schrift verfaßt hat.

3. Noch ein drittes Werk möchte ich für *Thomas von Sutton* in Anspruch nehmen, nämlich eine anonyme Konkordanz der scheinbaren Widersprüche in den Schriften des hl. *Thomas*; bis jetzt sind folgende Hss. derselben bekannt:

1. Cod. E. 5. 532 der Conventi soppressi in der Nationalbibliothek zu Florenz. Die Pergamenthandschrift von 192 Blättern (zweispaltig beschrieben) in der Größe 31×21·5 cm stammt aus dem 14. Jahrh. Früher war sie im Besitz des Dominikanerklosters Santa Maria Novella zu Florenz[1]). F. 110ra—128rb enthalten den für uns in Betracht kommenden Teil. Das Incipit lautet: „Veritatis et sobrietatis verba loquor. Verba sunt doctoris gentium sancti Pauli apostoli et habentur Actuum 16 [26] et possunt accipi in persona venerabilis doctoris fratris *Thome* et hec sua doctrina potest in 4 commendari"[2]). Der erste Artikel lautet: „Dist. 1 q. 4^{a} dicit, quod subiectum theologiae est ens cognoscibile per inspiracionem, in prima parte summe q. 1 articulo 7 dicit, quod"[3]). Die Konkordanz erstreckt sich über alle 4 Bücher. Zum Schluß heißt es f. 128rb: „Hec igitur sunt, que prout ad presens occurrebat de concordancia C. articulorum

[1]) Eine sehr genaue Beschreibung der Hs. liefert *A. Pelzer*, Godefroid de Fontaines: Rev. Néo-Scol. 20 (1913) 378—382. Da *Pelzer* eine Ausgabe versprochen hat, so beschränke ich mich auf die für meinen Zweck unbedingt erforderlichen Angaben.

[2]) Die ganze Einleitung ist gedruckt bei *Quétif-Echard*, Scriptores 1, 732 f.

[3]) In der Hs. ist durch zwei Striche eine Lücke angedeutet, die jedoch später nicht ausgefüllt ist.

ad librum sententiarum pertinencium dicta sunt adiuvante Deo, qui concordiam facit sublimibus, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen". Im ganzen 1. Buch ist die unter den Opuscula des hl. *Thomas* seit altersher abgedruckte Concordantia dictorum *Thomae* mit dem Incipit „Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia" zugrunde gelegt.

2. Cod. lat. 1468 der Wiener Staatsbibliothek[1]). Nach dem Katalog ist er eine Pergamenths. in 4° des 14. Jahrh.s. An zweiter Stelle f. 61r—78v stehen: Thomas Aquinas, Concordantiae dictorum in summa et in aliis operibus, an vierter Stelle f. 144v—173v nach kleineren Abhandlungen: Concordantiae super totam sententiam fratris *Thomae* super IV scripta sententiarum et super summam contra gentiles.

3. *Echard*[2]) machte auf Cod. 50 der damaligen Abtei von St. Viktor zu Paris aufmerksam, welche unsere Abhandlung enthielt. Diese Hs. ist anscheinend nicht in die Nationalbibliothek übergegangen. Wenigstens ist sie mit Hilfe der Konkordanz von *H. Omont* nicht aufzufinden.

Wer ist nun Verfasser dieser Schrift? Im Stamser Katalog heißt es: „Frater *Thomas de Sutona* scripsit librum de concordia librorum Thome"[3]). Allein *P. Mandonnet*[4]) bezieht diese Worte auf das vorhin genannte Opusculum „Pertransibunt plurimi". Diese Konkordanz dagegen sieht er mit *Echard*[5]) als ein Werk des *Benedikt von Assignano* an. Auch *Grabmann*[6]) ist der gleichen Meinung, während *A. Pelzer*[7]) die Wahl zwischen *Sutton* und *Benedikt von Assignano* offen läßt. Nun glaube ich aber mit Sicherheit nachweisen zu können, daß nicht *Thomas von Sutton*, sondern *Thomas von Aquin* der Verfasser der Concordantia „Pertransibunt plurimi" ist[8]).

[1]) *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin 136 machte zuerst auf diese Hs. aufmerksam. Vgl. Tabulae codicum manuscriptorum in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum 1 (Vindobonae 1864) 241. [3]) Scriptores 1, 732.

[3]) Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters 2 (1886) 233.

[4]) Revue des scienc. phil. et théol. 7, 250.

[5]) Scriptores 1, 732.

[6]) Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aq. 136.

[7]) Revue Néo-Scol. 20, 381.

[8]) Die Concordantia dictorum Thomae, ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino. Der Artikel erscheint im Gregorianum 1922.

Damit kommt sofort *Sutton* als Mitbewerber für die Abfassung der zweiten Konkordanz in Frage.

Es sprechen aber die weitaus überwiegenden Gründe für *Sutton* als Verfasser. Daß *Benedikt* eine Konkordanz verfaßt hat, sagt, soweit wir bis heute wissen, zuerst *Leander Alberti*[1]) im 16. Jahrh. *Thomas Sutton* dagegen tritt, wie soeben bemerkt wurde, bereits im Stamser Katalog als Verfasser einer solchen Schrift auf. Ferner muß die fragliche Konkordanz in der Zeit vor der Heiligsprechung verfaßt sein, da Thomas frater genannt wird[2]). Bei *Benedikt von Assignano* hat aber die Annahme eines so frühen Zeitpunktes eine gewisse Schwierigkeit, die auch *Mandonnet*[3]) zugibt, denn *Benedikt* wird erst 1319 Bakkalaureus und etwa 1321 Magister, während *Sutton* jedenfalls schon um die Jahrhundertwende schriftstellerisch als Verteidiger thomistischer Lehren auftritt[4]). Wenn ferner diese Konkordanz nicht *Suttons* Werk ist, so können wir keine weitere angeben, als deren Verfasser er in Betracht käme; denn die „Questiones et articuli vel verba articulorum, in quibus frater *Thomas* aliter videtur sentire in opere sententiarum et in summa" sind keine Konkordanz, sondern nur eine Gegenüberstellung von sich scheinbar oder wirklich widersprechenden Ansichten der Heiligen.

Weiterhin liefert die Schrift selbst einige Momente, die für *Sutton* sprechen. Gleich in den ersten Sätzen der Einleitung treten uns zwei solche entgegen. Der Anfang lautet: „Veritatis et sobrietatis verba eloquor. Verba sunt doctoris gentium scilicet Pauli apostoli et habentur Actuum 16 [26] et possunt accipi in persona venerabilis doctoris scilicet fratris Thome et in iis potest sua doctrina in quatuor commendari"[5]). Der venerabilis doctor frater Thomas de Aquino ist uns in andern sicher echten Schriften *Suttons*

[1]) *Quétif-Echard*, Scriptores 1, 732.

[2]) Cod. Flor. Nat. E. 5, 532 f. 110ra: E contrario multum redditur commendabilis secundum ista 4 frater Thomas, cuius doctrina est clara et facilis.

[3]) Revue des sc. phil. et théol. 7, 251.

[4]) *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 439 [14].

[5]) *Quétif-Echard*, Scriptores 1, 732.

wiederholt begegnet, während er sonst nicht gerade häufig ist, und bald dem doctor communis oder sanctus völlig weichen muß. Wichtiger ist der zweite Anhaltspunkt. Der Verfasser bringt einen Lobpreis auf die Wahrheit, von der die Menschen sich leider nur zu oft entfernen. Die Größe dieser Wahrheit, wie sie in Gott ist, und die Unvollkommenheit derselben, wie sie gewöhnlich im Menschen und seiner Lehre sich findet, wird dann im folgenden dargelegt. Und *Thomas* wird gepriesen als Lehrer, der die Wahrheit in reichem Maße vermittelt. — Ganz ähnliche Gedanken begegneten uns S. 231 in den Einleitungen zu den Schriften über die Einheit der Wesensform und zur Widerlegung des *Robert Cowton*. Somit dürfte *Sutton*, der als feuriger Verteidiger der thomistischen Lehre auftritt, auch Verfasser dieser Schrift sein, welche ja die Lehre der Meister gegen den Vorwurf des Widerspruches in Schutz nimmt.

5. Eine Erfurter Hs. der Quaestiones disputatae

F. Ehrle[1]) hat bereits von dem vielleicht wichtigsten Werke *Suttons*, den Quaestiones disputatae, ein Verzeichnis geliefert und hierbei die Hss. Vat. Ottob. 1126, Basel Universitätsbibliothek B. IV 4, Oxford Merton College 138, Troyes Bibliothèque de la ville 717 verwertet. Als weitere Hs. ist nunmehr Cod. Amplon. Fol. 369 der Stadtbibliothek zu Erfurt hinzuzufügen[2]).

Der Pergamentkodex zählt 300 (+I) zweispaltig beschriebene Blätter in der Größe 29×10·5 cm. F. 1—92^{v} stammen aus den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrh.s, während der Rest in der zweiten Hälfte desselben entstanden ist. Der erste Teil ist von drei gleichzeitigen Schreibern abwechselnd geschrieben, von denen einer ausgeprägt englische Züge besitzt. Dieser erste Teil ist sorgfältig durchkorrigiert. Korrektur- und Namensvermerke stammen großenteils von einer Hand mit sehr feinen Schriftzügen. Das Rankenwerk der abwechselnd roten und blauen Initialen weist das um diese Zeit besonders in Frankreich übliche Gepräge auf. Die gleichfalls blau-roten Initialen des folgenden

[1]) Thomas de Sutton 432—437 [7—10].

[2]) Durch das Entgegenkommen des Stadtbibliothekars Herrn Dr. Suchier konnte ich die Hs. längere Zeit in der Münchener Staatsbibliothek benützen.

Teiles zeigen eine spätere Formgebung. F. 149ra enthält die in Blau, Rot und Gold ausgeführte Initiale das Bild eines Franziskanerlehrers auf seinem Katheder. Die Hs. ist etwa im 15. Jahrh. in Holzdeckel und weißen Lederrücken gebunden worden. Hinten ist die Signatur 71 bereits auf einen andern Zettel aufgeklebt. Auf einem Zettel an der Außenseite des vorderen Deckels steht fast verblichen „Opera Thome Anglici, Johannes de Ripis". Alles andere ist unleserlich.

Der Inhalt setzt sich aus folgenden Teilen zusammen:

1. Anonyme Quaestionen, die zum allergrößten Teile *Thomas Sutton* angehören: f. 1ra—68ra. Die erste Frage f. 1ra lautet: „Utrum Deum esse sit per se notum anime humane tamquam communis animi concepcio"; die letzte ist f. 66va: „Queritur, utrum intellectus noster cognoscat substancias materiales per proprias species ipsarum vel per species suorum accidencium". Sie schließt unvollständig f. 68ra: „quod non sunt gravia et invia et non corruptibilia". F. 68ra—69v sind leer geblieben[1]).

2. Eine Frage des *Thomas Anglicus*, die gegen *Durandus* gerichtet ist f. 70ra—71vb. Die Question trägt keinen Titel. Im Verzeichnis f. 92va heißt dieselbe: „Utrum in intellectu possint esse plures intellectiones simul". F. 70ra steht in Rot von der Hand des Schreibers: „Thomas Anglicus contra Durandum". *Inc.*: „Quod in intellectu possint esse plures intellectiones simul probatur primo". *Expl.* „proposicionem veram per accidens concedere est conveniens. Explicit".

3. Eine Pariser Disputation zwischen dem Dominikaner *Guillelmus Petri Godinus* und *Johannes Duns Scotus*: „Utrum materia sit principium individuationis" f. 71vb—75rb[2]).

4. Eine anonyme Quaestion: „Utrum agens instrumentale possit attingere effectum principalis agentis" f. 75rb—vb. Inc.: „Una opinio dicit sic, quod licet hoc possit agens". Expl.: „Nec hec opinio differt ab opinione Avicenne 9 methaphisice". Die Frage ist unvollständig.

5. Eine Frage des *Durandus*: „Utrum sit ponere intellectum agentem f. 76ra—77va. Über der Frage steht von der Hand des Korrektors „*Durandus*". In der Tat ist die Frage im wesentlichen gleich-

[1]) Eine Konkordanz dieser Fragen und der bisher bekannten folgt im Anhang.

[2]) Es handelt sich um die Nachschrift einer wirklich gehaltenen Disputation, in der man die den beiden Gegnern zugehörigen Teile noch genau unterscheiden kann. Es dürfte dies ein Typus einer Disputatio magistralis im strengeren Sinne sein, der von dem gewöhnlichen nicht unwesentlich abweicht. Sobald sich eine Druckgelegenheit bietet, hoffe ich die ganze Frage zu veröffentlichen.

lautend mit der Frage l. 1 d. 3 q. 5 der zweiten, allein im Druck vorhandenen Ausgabe der Sentenzen des *Durandus*. Ob es sich um das Bruchstück eines Quodlibet handelt, das dann in die zweite Redaktion Aufnahme fand oder um einen mittleren Sentenzenkommentar, ist nicht ganz klar. Der erste Kommentar kommt nicht in Betracht; denn f. 96ra wird auf l. 2 d. 3 verwiesen. In der ersten Redaktion aber, die für l. 2 und 3 in Clm. 26309 (14. Jahrh.) vorliegt, fehlt die in Frage kommende Erörterung.

6. Eine Quaestio: „Utrum in divinis sit aliqua processio per intellectum agentem" f. 77rb—80rb. Sie ist in der Hauptsache gegen die Leugnung des intellectus agens bei *Durandus* gerichtet und dürfte dessen Ordensbruder und wissenschaftlichen Gegner *Petrus de Palude* zum Verfasser haben. Am Rande sind oft die Namen *Durandus*, *Petrus* genannt, einmal auch *Gotefredus* und *Bernardus*. Ein Petrus ist der Verfasser.

7. Drei anonyme Quaestionen: a) Utrum intelligere sit aliquid additum intellectu cum eo faciens composicionem realem f. 80rb - 81ra. Es hat fast den Anschein, als sei dies das Protokoll einer Quaestio disputata. Interessant ist es jedenfalls, daß bereits damals die Ansicht auftrat, eine reale Veränderung könne ohne realen Zuwachs vor sich gehen. Vermutlich ist *Durandus* der angegriffene Gegner. — b) Utrum duo habitus possint causare unum effectum f. 81ra—82ra. — c) Utrum habitus acquisitus intellectualis vel moralis sit ponendus in potencia subiective, cuius actum primo et inmediate respicit f. 82ra—83ra. Die Frage ist gegen eine Quaestio des gleich zu besprechenden Tractates von *Durandus* gerichtet. Es ist wahrscheinlich, daß alle drei Quaestionen *Petrus de Palude* zum Verfasser haben.

8. 14 Fragen aus einem Traktat des *Durandus* f. 83ra—88rb. Die Fragen sind anonym. Die Autorschaft des *Durandus* für die vier ersten Fragen ergibt sich aus einem Vergleich mit l. 3 d. 23 q. 1 des Druckes und mit den entsprechenden Fragen des 3. Buches in Clm. 26309 f. 186va—187^{v}. Alle Fragen sind enthalten in dem *Durandus* zugeschriebenen Traktat Cod. Vat. lat. 1076 (14. Jahrh.) f. 1ra—9^{v}. Die erste Frage lautet: „Utrum indigeamus habitibus", die letzte: „Utrum in voluntate sit aliquis habitus"[1]).

9. Drei anonyme Fragen über die dimensiones interminatae f. 88rb—91ra: „Utrum dimensio interminata precedat formam in ma-

[1]) Im Vat. 1076 folgt noch f. 9rb—9va. Deinde queritur, utrum habitus acquisitus sit res absoluta vel modus rei absolutus vel respectivus. Die Frage ist unvollständig. Es folgt nach einem Inhaltsverzeichnis: Explicit de habitibus, quantum inveniri potest magistri Durandi fratris predicatorum.

teria" f. 88rb—89ra, „Utrum dimensio terminata et interminata bifferant realiter" f. 89ra—vb, „Utrum dimensiones interminate precedant induccionem forme in materia" f. 89vb—91va. Der Verfasser der letzten Frage ist ein anderer als jener der beiden ersten. In ihr wird f. 90rb von *Thomas Anglicus* erwähnt, daß er die dimensiones interminate, welche der Form vorausgehen, verwerfe.

10. Die Quaestio disputata des *Sutton*: „Utrum hoc nomen substancia, prout est nomen generalissimi, dicatur univoce de Deo et substanciis creatis et hoc est querere, utrum Deus sit in predicamento substancie" f. 91ra—92rb. Am Rand steht von der Hand des einen Schreibers „Thomas Suthona".

11. Es folgt f. 92va ein Inhaltsverzeichnis sämtlicher Fragen. 92vb ist leer geblieben.

12. Anonyme Fragen im Anschluß an das erste Sentenzenbuch f. 93ra—146vb. Hier beginnt der spätere Teil der Hs. Der Anfang f. 93va lautet: „Juxta leccionis finem et libri principium quero istam questionem: Utrum Deo frui sit summa merces cuiuslibet creature beate". Die letzte Frage f. 143va beginnt: „Nunc restat tractare, quomodo pro peccato temporali et momentaneo debeatur pena eterna".

13. Drei sehr ausführliche Fragen des Franziskaners *Johannes de Ripa* f. 147ra—200ra. F. 147ra steht oben von einer Hand des 14./15. Jahrh.: Johannes de Ripis. Das Incipit lautet: „Quoniam elucidacio sapiencie fructus et consummatus ipsamet (!) teste Ecclesiastico 34, ‚qui elucidant me vitam eternam habebunt' ideo" . . . Es folgen die Fragen: „Quero primo istam questionem, utrum divina essencia secundum quamlibet perfeccionem intrinsecam communicabilis sit ad extra ut forma informativa" f. 147ra—165vb: „secundo quero istam questionem, utrum intellectus possibilis sit potencia activa formaliter vel passiva" f. 165vb—179rb, „tercia questio, utrum divina essencia ab alico creabili seu creata intelligencia sit visibilis comprehensive" f. 179rb—200ra. Dann heißt es: „Expliciunt questiones". Das Folgende ist ausgelöscht. Der Anfang ist noch lesbar: „Scriptoris munus sit bos bonus aut equus unus".

Für uns ist die Hs. in erster Linie insofern interessant, als sie *Thomas Sutton* berührt. Der Name Thomas Suthona kemmt freilich nur ein einziges Mal vor f. 91ra. Aber schon dies ist von Bedeutung. Er bezeugt unmittelbar für die Frage: „Utrum hoc nomen substancia . . . dicatur univoce de Deo et substanciis creatis" die Autorschaft Suttons. Nun ist dies gerade die letzte Quaestion in der Hs. Oxford, Merton College 138. Damit ist aber eine neue Bestätigung dafür gewonnen, daß dort sämt-

liche 35 Quaestionen, die ein geschlossenes Ganze bilden, dem *Thomas Sutton* angehören[1]). Weiterhin sind 29 Fragen, nämlich 1–15, 19–21, 23–32, 57 identisch mit solchen Fragen, die bereits nach den Ottoboni, Basler und Merton Hss. als Eigentum *Suttons* bekannt waren. Der Amplonianus bietet aber, wie sich aus zahlreichen Proben ergab, einen sehr guten und sorgfältig korrigierten Text. Für die Herausgabe ist dies von nicht geringer Bedeutung.

Es bleibt noch übrig, auf jene 4 Fragen näher einzugehen, die ohne jedes äußere Kennzeichen unter die anderen Quaestionen *Suttons* gemischt sind. Es handelt sich um folgende: „Utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus simpliciter" f. 34ra–35rb. „Queritur, sub qua racione res movet intellectum, utrum scilicet sub racione entis vel sub racione veri vel alterius" f. 35rb–vb. „Utrum diligere bonum et gaudere de bono sint unus actus secundum rem vel duo" f. 35vb–36rb. „Utrum voluntas vel aliquid existens virtute tale possit se facere formaliter tale" f. 43rb–44ra. Von vornherein sollte man erraten, daß es sich um Fragen desselben Verfassers handelt. Allein die erste Frage bildet gleich eine Ausnahme. Auffallend ist schon, daß wir hier das Spiel der Für- und Widerrede, das wir sonst bei *Sutton* gewohnt sind, nicht antreffen. Entscheidend aber ist es, daß dieselbe Frage als Quaestio prima im ersten Quodlibet des Augustinereremiten *Jakob von Viterbo* sich findet[2]).

Anders ist es mit den beiden folgenden Fragen. In ihnen fehlt freilich auch das Gepräge der Quaestio disputata, wie wir es bei *Sutton* gewohnt sind. Die Erklärung liegt aber darin, daß hier ganz unvermittelt die Fragen 19 und 20 des 4. Quodlibet auftauchen. Es bleibt

[1]) *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 431, 448 [9, 23].

[2]) Ich konnte einsehen Cod. 368 (14. Jahrh.) der Universitätsbibliothek zu Erlangen. Die Frage steht dort f. 123ra–va und Vat. lat. 772 (14. Jahrh.) f. 64ra–65rb. Von andern Vatikanischen Hss. seien genannt: Vat. lat. 982 und Vat. Ottob. lat. 196. Interessant ist, daß die wichtige Scheidung zwischen conceptus simplex und conceptus complexus schon in dieser Frage des *Jakob von Viterbo* († 1308) in aller Klarheit und Schärfe vollzogen ist.

die letzte Frage. Auch sie läßt das Hin und Her der Quaestio disputata vermissen. In den Quodlibet ist sie nicht aufgeführt. Trotzdem dürfte sie ein Geisteskind des Oxforder Lehrers sein. Genau ebenso wie in der Frage „Utrum voluntas humana moveat se ipsam ad actum volendi", tritt auch hier die *Sutton* eigentümliche Tendenz, jede eigentliche Wirkursächlichkeit des Willens bei Hervorbringung seiner Akte zu leugnen, scharf hervor. In Formgebung und Ausdrucksweise zeigen sich ebenso manche Anklänge, freilich auch kleine Unterschiede. Der Gegner ist offenbar *Scotus*, der l. 2 d. 25 q. 1 für die gegenteilige Ansicht einsteht. So halte ich die Frage für wahrscheinlich echt. Es dürfte sich um das Bruchstück eines noch unbekannten Quodlibet oder einer Widerlegung in Quaestionenform handeln. Sicherheit läst sich einstweilen nicht erzielen. Unmittelbar nach den Fragen, welche wir mit einer Ausnahme *Sutton* zuweisen konnten, folgt f. 70ra die Frage: „Utrum in intellectu possint esse plures intellectiones". Sie ist überschrieben „*Thomas Anglicus* contra Durandum". Wen unter diesem *Thomas Anglicus* verstanden ist, kann nunmehr kaum zweifelhaft sein. Es ist der Verfasser der voraufgehenden Fragen. Die Widerlegung zeigt in manchen Punkten Ähnlichkeiten mit den Antworten auf *Scotus* und *Cowton*, zumal darin, daß der Gegner wörtlich angeführt wird. Andererseits beginnt nicht wie bei der Verteidigung gegen *Scotus* der Gegner, sondern *Sutton* legt zuerst seine Ansicht kurz dar, um darauf dem Gegner das Wort zu geben. Um eine mündliche Disputation handelt es sich aber jedenfalls nicht. Woher die Ansicht des *Durandus* genommen ist, konnte ich bis jetzt nicht feststellen. Jedenfalls hat uns die Erfurter Hs. einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Geschichte des englischen Dominikaners geliefert.

6. Andere vermutlich Sutton angehörige Schriften

P. *Ehrle* hat aus der Hs. 717 der Stadtbibliothek zu Troyes (früher Clairvaux) das Verzeichnis von 49 Quaestiones disputatae veröffentlicht[1]). Auf Grund des aus-

[1]) Thomas de Sutton 448—450 [23—25].

drücklichen Zeugnisses der Hs. und verschiedener Indizien hatte er sie dem *Thomas Sutton* zugeteilt. Er bittet mich jetzt mitzuteilen, daß Dr. *A. Pelzer* ihn freundlich darauf aufmerksam machte, daß die Fragen 5, 6, 8—11 u. 16—24 bereits in dem seltenen Venediger Druck des *Herveus* von 1513 unter dem Titel tractatus de motu angeli, de virtutibus, de materia celi als Werke dieses Dominikaners veröffentlicht seien. Die Ähnlichkeit mit der Art des *Sutton* ist allerdings so groß, daß man zweifeln könnte, ob die Zuteilung des Druckes zu recht bestehe[1]). Allein die handschriftliche Überlieferung scheint doch zu stark für *Herveus* ins Gewicht zu fallen[2]). Eine neue umfassende Untersuchung über die Schriften des französischen Dominikaners wäre jedenfalls durchaus am Platze. Was die Frage 7 des Verzeichnisses von Troyes angeht, so wies *A. Pelzer* nach, daß dieselbe in den Hss mit den gedruckten Fragen De virtutibus zusammengeht und denselben Verfasser hat wie diese Fragen und die Quaestionen de materia celi[3]). Über die Fragen 12—15 [De peccato originali] ist zu bemerken, daß dieselben im Cod. Vat. lat. 1076 f. 1ra und im Cod. 3514 der Pariser Mazarine Bibliothek[4]) ausdrücklich dem *Herveus* zugeschrieben werden. Außerdem wird dieser im Stamser Katalog als Verfasser eines Werkes De originali peccato genannt[5]). Da so unser Vertrauen in die Zuteilung der Hs. von Troyes stark

[1]) Als ich im Cod. H. 44 inf. f. 89ra—115va der Mailänder Ambrosiana die anonymen „Questiones super libris de celo et mundo" [De materia celi] fand, glaubte ich unwillkürlich, Quaestionen *Suttons* vor mir zu haben.

[2]) Vat. lat. 772 (14. Jh.) nimmt De virtutibus und De materia celi ausdrücklich für Herveus in Anspruch. In Vat. lat. 1076 (14. Jh.) tut eine Hand des 15. Jahrh. inbezug auf De beatitudine, De virtutibus, De motu angeli, De peccato originali das Gleiche.

[3]) Godefroid de Fontaines et ses manuscrits. Rev. Néo-Scolastique 20 (1913) 529 f.

[4]) Catalogue des mss. de la Bibliothèque Mazarine 3 (Paris 1890) 116. Die Hs. ist aus dem 14. Jahrh. Ob dies auch von der Zuteilung an *Herveus* gilt, läßt sich aus der Beschreibung nicht ersehen.

[5]) Arch. für Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters 2 (1886) 228.

erschüttert ist, so wird es nötig sein, noch einmal die einzelnen Fragen kritisch zu prüfen. Bei Frage 25–31 und 47—49 ist die Autorschaft *Suttons* durch die andern Hss. völlig gesichert. Hinter Frage 32–44 kann man den Traktat De relatione vermuten, welcher im Stamser Katalog unter den Schriften *Suttons* auftritt. Der unter den Werken des *Herveus* gedruckte Traktat ist von diesen Fragen völlig verschieden. Einigermaßen Sicheres läßt sich ohne neue Prüfung der Hs. nicht behaupten.

In die Reihe jener Schriften, welche vermutlich, wenn auch nicht sicher, *Thomas* von *Sutton* zum Verfasser haben, gehört ein Traktat De unitate formae. Nur eine Hs. kommt in Betracht:

Cod. Vat. lat. 862, eine zweispaltig beschriebene Pergamenths. des 15. Jahrh. mit 135 Blättern in der Größe 38·5×25·5 cm. Der Inhalt ist folgender: 1. Die Fragen des *Herveus*, De cognitione primi principii f. 1ra—45vb. Erste Frage: „Prima questio est, utrum cognicione naturali possimus habere aliquam noticiam de Deo". Letzte Frage f. 30vb: „Utrum Deum esse omnipotentem possit demonstrative probari". — 2. Der ungedruckte Traktat des *Herveus*, De personis divinis f. 46ra—57vb. 1 Fr.: „Queritur utrum essencie divine aliquo modo conveniat racio suppositi absoluti". L. Fr. f. 54vb: „Utrum spiritus sanctus aliquo modo procedit per modum nature". — 3. Der gedruckte Traktat des *Herveus*, De verbo f. 58ra—74ra.

4. Eine anonyme Abhandlung De unitate forme f. 74ra—92vb. Inc.: „Quoniam veritas medium ponit inter duos errores, dupliciter moderni inter duplicem antiquorum errorem de formis satagunt mediare". — Expl. f. 92ra: „opinio vel ponens plures formas vel apponens inchoacionem", „racione cuius logice univocantur in substancia vel corpore". Es folgen zwei Nachträge. Der erste beginnt f. 92ra: „Quoniam in humanis invencionibus nichil est perfectum, ideo post edictionem tractatus istius de unitate forme nobis occurrunt quedam solvenda et quedam explananda et quedam inprobanda". Der zweite fängt an f. 92vb: „Circa aliam partem tractatus, ubi agitur de formarum inchoacione aliquid addendum censetur": er schließt f. 92vb: „non est inconveniens quod aliquid de essencia forme specifice preexistat ante generacionem".

5. An diese schließen sich unmittelbar Quaestionen an f. 92va—115vb. Sie lauten: „Quaestio est, utrum in eodem supposito possint esse multe forme substanciales actu" f. 92va—97ra. „Secundo queritur, utrum forma uniatur materie per aliquid medium" f. 97ra—

100ra. „Tercio queritur, utrum in uno supposito possint esse plures forme substanciales" f. 100ra—105va. „Quarto queritur, utrum in homine vel in quolibet alio aliquo possint esse plures forme substanciales" f. 105va—112ra. „Quinto queritur, utrum corpus mortuum et vivum sit idem numero" f. 112a—114rb. „Sexto queritur circa corpus Christi, utrum fuerit idem numero mortuum et vivum" f. 114rb—115vb. Die letzte Frage schließt: „sed tantum quadruplici veritate maxime autem propter unitatem suppositi, ut dictum est. Amen". f. 116 ist leer[1]).

6. Der Traktat des *Aegidius von Rom* gegen die Exempten f. 117ra—134vb. F. 117ra „Incipit liber contra exemptos Egidii de Roma ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini". Nach dem Inhaltsverzeichnis beginnt f. 117rb die Abhandlung: „Augustinus primo de trinitate c. 30 sic ait, quod sic <itam?> administravit omnia, que creavit". Sie schließt f. 134vb: „Et in hoc terminetur hoc opus vel hic liber, quem intitulari volumus contra exemptos et exinde sit laus domino nostro Jesu Christo per quem omnia fiunt et bona cuncta procedunt, qui cum patre" etc.

Welche Gründe sprechen nun dafür, daß dieser Traktat De unitate forme auf *Sutton* zurückgeht? Äußere Zeugnisse sind einstweilen nicht vorhanden. Vielleicht ließe sich durch eindringende philologische Einzeluntersuchung die Gleichheit des Stiles nachweisen. Wir müssen uns mit einigen Anzeichen begnügen: 1. Die Einleitung „Quoniam veritas medium ponit inter duos errores, dupliciter moderni inter duplicem antiquorum errorem de formis satagunt mediare" läßt das bei *Sutton* immer wiederkehrende

[1]) Nach den Notizen von P. *Ehrle* sind dieselben Fragen im Cod. VII C. 47 der Nationalbibliothek in Neapel f. 181—199. Doch lautet dort die erste Frage: Utrum elementa maneant in mixto secundum actum. F. 158v steht beim Index die Bemerkung: Subscriptas questiones disputavit quidam de predicatorum ordine Anglicus. Ferner enthalten Cod. I VII 47 f. 87—106 der Nationalbibliothek zu Florenz und Cod. B. VII 9 f. 13r—31r der Universitätsbibliothek zu Basel die gleichen Fragen. In den beiden letzten Hss. geht eine Einleitung voraus: Deus sicut dicit Ecclesiasticus fecit hominem rectum. In der Florentinerhandschrift wird die Abhandlung einem frater Johannes de Fa (?) zugeschrieben. Das Verhältnis dieser verschiedenen Bearbeitungen und die Verfasserfrage ist in der Arbeit über die Tractate De unitate forme näher zu untersuchen. *Sutton* dürfte jedoch als Verfasser kaum in Frage kommen.

Wahrheitsmotiv (S. 231) anklingen. 2. Ebenso wie in den beiden andern Abhandlungen über die Formen tritt auch hier eine sehr starke Bezugnahme auf die rein philosophischen Autoritäten und eine gewisse Vorliebe für die historische Behandlung der Systeme deutlich zutage. 3. Von den „bis jetzt" einzig bei *Sutton* beobachteten Ausdrücken „opinio relicta in scriptis"[1]), „magister in scriptis suis ponit"[2]) „in scriptis suis allegat"[3]) „ponitur in scriptis"[4]) „rationes in scriptas adductas . . . fortificare"[5]), „raciones . . . que communiter habentur in scriptis"[6]) „raciones . . . que communiter ponuntur in scriptis"[7]) „ille doctor venerabilis in scriptis suis respondet"[8]) findet sich hier: „Dicunt enim magni fautores predicte opinionis in scriptis"[9]). Ferner ließ sich der in diesen meist ruhig gehaltenen Abhandlungen nicht gerade gewöhnliche Ausruf „ecce quod" in der Schrift De pluralitate formarum zweimal und in dieser Abhandlung wenigstens einmal f. 82ra beobachten. Es braucht jedoch kaum betont zu werden, daß all diese Anzeichen keine Gewißheit, sondern vorläufig nur einige Wahrscheinlichkeit dafür bieten, daß *Sutton* Verfasser auch dieses Traktates ist.

Endlich seien noch zwei Hs. genannt, deren Zuteilung erst näher untersucht werden müßte, die aber sehr leicht echte Werke des *Thomas Sutton* enthalten können. Cod. Ampl. Fol. 318 (14. Jahrh.) enthält Quaestiones disputatae zur Physik, einen Kommentar zur gleichen Schrift, ferner eine Erklärung von De coelo et mundo, De meteorologicis, De generacione et corruptione[10]). Die ersten Fragen sind nach

[1]) *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 439 [14].

[2]) Erfurt Ampl. Cod. Fol. 369 f. 9ra.

[3]) A. a. O. [4]) Cod. Vat. Ottob. 1126 f. 28vb.

[5]) Opusc. de pluralitate formarum. Einleitung.

[6]) Erf. Ampl. Cod. Fol. 369 f. 53va.

[7]) Cod. Vat. Ottob. 1126 f. 37va.

[8]) Cod. Rossian. IX 121 f. 2or. Es sei eigens bemerkt, daß dies nicht etwa Hinweise auf eine Stelle des Sentenzenkommentars sind. Ein solcher Kommentar wird ja ganz gewöhnlich scriptum genannt.

[9]) Vat. lat. 862 f. 78rb.

[10]) Zur Beschreibung der Hs. s. *W. Schum*, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt (Berlin 1887) 244.

dem Explicit f. 69, „questiones disputate a magistro Symone de Faverisham super libris phisicorum reportate a Roberto di Clothale". Ein Bibliothekar des 15. Jahrh. hat nach *Schum* auf der inneren Seite des Einbandes bemerkt: „In hoc volumine continentur primo questiones physicorum, item questiones de celo, item questiones metheorum, item de generatione et corrupcione *Thome Anglici*". Ist dies *Thomas Sutton*? Am nächsten liegt die Annahme, da gerade *Sutton* als Aristoteleserklärer verborgt ist. Die Bemerkung am oberen Rand von f. 1ᵉ: „Incipiunt questiones super octo libris physicorum disputate a magistro *Thoma de Fraversham*" ist kein entscheidender Gegengrund; denn sie ist sichtlich durch Mischung von Thomas Anglicus und Symon de Favorisham der Vorlage entstanden. Irgendwie Sicheres läßt sich vorläufig nicht angeben.

Zu berücksichtigen ist in dieser Frage auch Cod. Amplon. Fol. 178 (14. Jh.), der nach *W. Schum*[1]) an sechster Stelle f. 57ᵉ—73ᵇ: *Thome Anglici* quaestiones de Aristotelis physicorum libris VII et VIII enthält.

Für *Sutton* kommt schließlich in Betracht, wenn dort auch keine Schriften von ihm zu finden sein dürften, Cod. 129 (14. Jahrh.), der Bibliothek von Peterhouse zu Cambridge, auf den Mons. Dr. *A. Pelzer* mich gütigst hinweist. Nach dem Katalog[2]) ist dort f. 63ᵇ, 65ᶜ, 67ᵃ *Sutton* genannt. Es scheint sich um ein ähnliches Werk wie die Verteidigungsschrift gegen *Scotus* zu handeln. F. 89ᶜ heißt es: Questiones prescripte sunt opinabiles inter scotistas et thomistas et specialiter pertractantur a doctore sollempni M. Henrico de Gandavo et a M. Mellyng pro opinionibus thomistarum, quorum ambo in hoc volumine continentur.

7. Zur Chronologie der behandelten Schriften

Auf Grund einer zwar unvollkommenen und beschränkten Kenntnis der Texte mögen zur vorläufigen Erleichterung des Studiums einige Bemerkungen über die Reihenfolge der Schriften *Suttons* angeknüpft werden. Es ist jedoch sehr leicht möglich, daß tiefer eindringende Studien, die freilich erst nach einer Drucklegung stattfinden können, in einzelnen Punkten Abänderungen bringen werden.

[1]) A. a. O.

[2]) *M. Rhodes James*, A descriptive cataloge of the manuscripts in the library of Peterhouse (Cambridge 1899) 148 f.

In der schriftstellerischen Tätigkeit *Suttons* sind am besten zwei Perioden zu unterscheiden: In der ersten ist die Front vornehmlich gegen die Anhänger des Augustinismus und vor allem gegen *Heinrich von Gent* gerichtet. Sie fällt in das letzte Jahrzehnt des 13. oder spätestens in den Anfang des 14. Jahrhunderts. In der zweiten treten *Duns Scotus* und der kurz nach ihm lehrende *Robert Cowton* in die erste Reihe der Gegner. Diese Periode fällt etwa in den Anfang und die Mitte des zweiten Jahrzehntes.

Der ersten Periode gehören an die Schriften De pluralitate formarum, De productione formarum, unter Umständen auch De unitate formae und die beiden ersten Quodlibeta. Auch die Aristoteleskommentare, die ich, soweit dieselben überhaupt bekannt sind, nicht einsehen konnte, dürften hieher gehören. Die zweite Periode umfaßt die Verteidigungsschriften gegen *Scotus* und *Cowton*, die beiden Quodlibeta, und wenn nicht alle Quaestiones disputatae, so doch auch einen guten Teil derselben. Zwischen diese beiden Zeiten oder auch an den Anfang der zweiten fällt die Abfassung der zweiten Konkordanz.

Suchen wir diese Aufstellungen im einzelnen zu begründen. Für die Einteilung in zwei Perioden spricht bereits der Stamser Katalog. Dieses Verzeichnis, das um das Jahr 1315 vollendet sein dürfte[1]), enthält ebensowenig die beiden letzten Quodlibeta wie die Schriften gegen *Duns Scotus* und *Robert Cowton*. Die Schrift De concordia dictorum *Thome* wird getrennt aufgeführt. Es sieht fast aus, als sei es ein Nachtrag. Wenn wir nun vielleicht auch annehmen dürfen, daß die späteren Schriften um 1315 bereits existierten, aber noch nicht zur Kenntnis des wohl nicht in England lebenden Schreibers gelangt waren, so ist es doch wenig wahrscheinlich, daß dieselben viel früher verfaßt sind.

Für Einzelheiten bieten denn auch die Schriften selbst verschiedene Anhaltspunkte. Schon das erste Quodlibet

[1]) *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin (Münster 1920) 64 f.

ist, wie bereits *Ehrle*[1]) gezeigt hat, höchst wahrscheinlich nach dem 1293 erfolgten Tode des *Heinrich von Gent* geschrieben. Daß *Heinrich* noch nicht vor allzu langer Zeit aus dem Leben geschieden ist, sagt die gleichfalls von *Ehrle*[2]) angeführte Stelle Quodl. I q. 16 [Cod. Vat. Ottob. 1126 f. 60r]: Ista questio nota fuit propter opinionem quandam in scriptis relictam de novo. Auf der andern Seite konnte ich beim Durchsehen der Ottoboni-Hs. in diesem Quodlibet nirgendwo eine direkte oder indirekte Bezugnahme auf *Scotus* entdecken. Fernerhin läßt sich, wie später dargelegt wird, in der Frage nach der realen Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein zwischen dem ersten und dritten Quodlibet ganz deutlich eine Änderung der Stellungnahme beobachten. All dies weist darauf hin, daß die beiden ersten Quodlibet in einer früheren Periode zwischen 1295 und 1305, da *Scotus* noch keinen größeren Einfluß besaß, geschrieben sind.

Ähnliches gilt von den beiden Schriften De pluralitate formarum und De productione formarum. Ja es ist leicht möglich, daß diese Werke zu den allerersten Schriften *Suttons* gehören. Die Front ist gegen die älteren Lehrer gerichtet, die anscheinend im eigenen Orden noch nicht ganz verschwunden sind. Heißt es doch in der Einleitung zu De productione formarum nach Vat. Ottob. 198 f. 228rb: „De produccione forme substancialis in esse sentenciam solempnem priorum doctorum tanquam principium ab inicio habitam posteriores tanquam impossibilem respuunt, quam tamen priores propter consuetudinem, que est altera natura quantum ad immutabilitatem, non relinquunt et sic sibi invicem contradicunt". Die Gegner aus der älteren Generation leben also noch; sie setzen sich gegen die Neuerungen der Jugendlichen zur Wehr. Daß es Gegner im eigenen Orden sind, deutet die Einleitung zu De pluralitate formarum an, wenn sie beginnt: „Quoniam sanc-

[1]) Thomas de Sutton 439 [14]. *Sutton* sagt nämlich im Quodlibet I q. 1 [Cod. Vat. Ottob. 1126 f. 45ra]: „Fuit tamen posicio alicuius et relicta est in scriptis". Wie *Ehrle* nachweist, bezieht sich die Wendung auf zwei Quaestionen der Summa *Heinrichs*.

[2]) A. a. O.

tum est honorare veritatem prae ceteris amicis . . . ideo virtuosi homines non dimittunt propter veritatem amicis displicere ea quae contraria reputant veritati reprobando". *Thomas* genießt noch nicht das unbestrittene Ansehen, das nach späteren Schriften *Suttons* ihm zukommt. Er ist der Angegriffene, der einer Stütze bedarf. So ist in dieser Schrift das ganze Streben des Verfassers darauf gerichtet, die Gründe für die neue Lehre durch die Auktorität des *Aristoteles* und *Averroes* zu bekräftigen. *Thomas* selbst wird niemals genannt. Dies alles entspricht der Stellung, die dieser etwa in den neunziger Jahren auf dem wissenschaftlichen Schauplatz einnahm.

Endlich wird diese Datierung durch einen weiteren Grund empfohlen. Wie wir gesehen haben, begegnet uns in den aus dem Anfang des 14. Jahrh. stammenden Sammelhandschriften der Opuscula des Aquinaten bald die eine bald die andere Abhandlung. Und zwar werden beide Schriften bereits damals als Schriften des Heiligen angesehen[1]). Ja wenn der Stamser Katalog einen Traktat De unitate als Werk des *Thomas* bezeichnet, so meint er damit sehr wahrscheinlich nichts anderes als De pluralitate formarum, weil sich gerade dieses Werk in einen dem Verfasser vorliegenden Opusculakodex eingeschlichen hatte, ebenso wie es mit dem De fato *Alberts d. Gr.* der Fall war[2]).

[1]) Warum hätte man sonst gerade diese Schriften in die Opusculakodizes aufgenommen? Der gleichzeitige Korrektor von Cod. Vat. Ottob. 1·8 (Anfang des 14. Jahrh.) spricht diese Ansicht auch ziemlich klar aus. Der Traktat De productione ist freilich ebenso wie mehrere zweifellos echte Thomasschriften anonym. Der Korrektor gibt aber für den Schreiber eine Anweisung, indem er am Schluß des letzten Opusculums f. 248va bemerkt: [scri]bantur De celo et mundo, De generacione, Metheororum, De causis, Fallacie, post De fato, quod scriptum est. Der Traktat De fato, welcher bereits vorlag und der ausdrücklich als Werk Alberts bezeichnet wird, soll ganz zum Schluß folgen. Voraufgehen sollen noch andere Werke des Thomas. Diese Anweisung ist wohl nur dann zu verstehen, wenn der Korrektor glaubte, daß alle vorhergehenden Werke Thomas angehörten.

[2]) Vgl. hierüber: Vier echte philosophische Schriften Alberts des Großen: Philos. Jahrbuch 1922.

Damit aber diese Verwechslungen stattfinden konnten, muß doch wohl ein gewisser Zeitraum seit Abfassung der Schrift verstrichen sein. Wir kämen also wieder zu dem vorhin gewonnenen Ergebnis.

Wenn die dritte Schrift über dieses Thema: De unitate formae *Sutton* zum Verfasser hat, so dürfte er dieselbe in etwas späterer Zeit geschrieben haben. Sie setzt die Kontroverse in völlig ausgebildeter Form voraus und kennt bereits Verfasser von eigenen Schriften über dieses Thema. Näheres läßt sich einstweilen nicht sagen. Ähnlich ist es mit den Aristoteleskommentaren und der Concordantia dictorum Thome. Wir wissen vorläufig nur so viel, daß dieselben bereits im Stamser Katalog stehen, also wohl in die erste Periode gehören. Wenn die Concordantia, wie es wahrscheinlich ist, einen Nachtrag zum Katalog darstellt, so dürfte sie nicht vor 1310 entstanden sein. Die Concordantia setzt nicht allein die entsprechende Schrift des Aquinaten voraus, sondern auch wohl die „articuli, in quibus frater *Thomas* aliter videtur sentire in opere sententiarum et in summa". Die Abfassungszeit der letzteren ist aber noch nicht bestimmt.

Mit den beiden letzten Quodlibet kommen wir in die zweite Periode, denn in verschiedenen Fragen derselben werden spezifisch skotistische Lehrpunkte behandelt. So weist gleich die erste Frage des dritten Quodlibet: „Utrum distinctio attributorum sit in essentia divina de se absque operatione intellectus cuiuscunque vel sit tantum per intellectum distinguentem" deutlich auf die scotistische „distinctio formalis" hin[1]). Ähnlich ist es mit der vierten Frage: „Utrum voluntas divina libere velit illud, quod vult naturali necessitate et absoluta". Ebenso ist es im vierten Quodlibet, wenn q. 1 die Frage erörtert wird: „Utrum proprietas constitutiva patris, ut intelligitur constituere ante actum generandi, constituat patrem per rationem absolutam vel per rationem respectivam". Allerdings muß zugestanden werden, daß allem Anschein nach *Scotus*

[1]) Allerdings ist diese distinctio keine Erfindung des *Scotus*. Wir treffen dieselbe bereits in den ungedruckten Quodlibeta des *Petrus de Anglia*, der wohl noch kurz vor *Scotus* lehrte.

noch nicht so in den Mittelpunkt des literarischen Kampfes gerückt ist, wie dies in einzelnen Quaestiones disputatae und in den Gegenschriften der Fall ist. Es ist möglich, daß diese Quodlibet noch in das Ende des ersten Jahrzehntes gehören.

Festere Daten gewinnen wir für die beiden großen Verteidigungsschriften gegen *Duns Scotus* und *Robert Cowton*. Wie bereits in dem Kapitel über die Echtheit der Schrift gegen *Scotus* gesagt wurde (S. 226), beweist die Anführung des Vienner Konzils, daß dies Werk erst nach 1311 entstanden ist.

Ganz offen gibt sich die Schrift gegen *Cowton* als Werk des alternden Lehrers zu erkennen. Es ist die ausgesprochene Absicht des Verfassers, die jüngeren Ordensmitglieder vor den nach seiner Anschauung irrigen und verderblichen Lehren, die bereits weithin Anklang gefunden haben, zu warnen[1]). Dabei nimmt er, wie bereits bemerkt wurde[2]), auf die Quaestiones disputatae ausdrücklich Bezug. Aus einer Bemerkung dürfen wir vielleicht schließen, daß dies Werk erst nach 1313 verfaßt wurde. In der Einleitung erklärt *Sutton*, es liege ihm völlig fern, einen neuen Kommentar zum Lombarden zu schreiben. Nach der Erklärung des *Thomas* sei ein solches Unternehmen für jedermann eine Anmaßung, da jene alle weiteren Schriften dieser Art überflüssig mache[3]). Man denkt unwillkürlich an die Verordnung des Metzer Generalkapitels von 1313, nach dem *Thomas* bei Erklärung der Sentenzen zugrunde gelegt werden sollte[4]). Anscheinend ist die Schrift unvollendet geblieben. Der Tod hat wohl dem wackeren Streiter die Feder aus der Hand genommen.

[1]) In der Einleitung heißt es nach Cod. Ross. IX 121 f. 1r: „Sed quia iuniores nesciunt ex libris suis [Thomae] huiusmodi argumentorum soluciones perfecte colligere, utile michi videtur argumenta huiusmodi contra veritatem adducta, que ad me perveniunt, scribere et secundum sententiam predicti doctoris soluciones eis adaptare, ne iuniores per ea decipiantur, ut falsa pro veris admittant et sic in errores dilabantur". Die ganze Einleitung wird im Anhang abgedruckt.

[2]) A. a. O. [3]) Der Wortlaut folgt im Anhang.

[4]) Vgl. *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 138 [13] A. 7.

An letzter Stelle ein Wort über die Quaestiones disputatae. Da dieselben keine fest geschlossene Einheit bilden, so ist schwer zu sagen, ob alle der gleichen Lehrperiode entstammen. Ihrer Mehrzahl nach dürften sie in die zweite Periode gehören, doch wird ein endgültiges Ergebnis erst dann möglich sein, wenn eindringende Forschung uns die Namen all jener Lehrer offenbart hat, welche hinter dem farblosen „quidam" sich verbergen. Einzelne Bemerkungen müssen vorläufig genügen. Die Frage: „Utrum intellectus humanus plurificetur in hominibus vel sit tantum unus omnium"[1]) ist jedenfalls zu einer Zeit geschrieben, da der Averroistenstreit längst der Vergangenheit angehörte.

Sutton sagt nämlich nach Cod. Ampl. Fol. 369 f. 61va: „sunt intellectus humani, quot sunt homines a principio mundi. Et hoc firmiter tenendum est per fidem et raciones et sufficienter demonstrant, que sunt in scriptis doctorum, et propter hoc ego nullam racionem adduco, quia non est necesse. Non enim est modo aliquis ita fatuus, quod adhaereat opinioni commentatoris, et si esset aliquis, posset faciliter vinci per raciones precedencium".

Auch die Frage: „Utrum in homine intellectiva sit penitus eadum forma secundum rem cum sensitiva et vegetativa"[2]) ist von *Sutton* erst in späterem Alter disputiert. Er sagt nach der gleichen Hs. f. 64vb: „Solet tamen poni, quod intellectiva et sensitiva sunt diverse forme et in diebus nostris fuit communis opinio in Anglia. Sed qui sic posuerunt, non perceperunt errores, qui ex hoc secuntur contra fidem et pro tanto excusabiles sunt. Nec tamen sola fides cogit ponere intellectivam esse eandem formam cum sensitiva, sed raciones demonstrative hoc necessario concludunt, quas non adduco propter hoc, quod communiter habentur in scriptis". Der Thomismus hat offenbar damals im Orden gesiegt; er ist längst zum Angriff übergegangen. Nicht undeutlich ist auch der Hinweis auf frühere Schriften zur Frage. Es werden somit vermutlich auch die anderen Fragen über den Intellekt der gleichen Zeit angehören.

[1]) *Ehrle*, Thomas v. S. 448 [23] n. 18.
[2]) A. a. O. n. 19.

Die Frage: „Utrum possibile sit plures angelos esse in una specie[1]) ist gegen *Scotus* gerichtet, der im Opus Oxoniense l. 2 d. 3 q. 7 die gleiche Frage behandelt. Unser Lehrer sagt nach der Erfurter Hs. f. 29rb: „Sed [secundum istos] principium individuacionis tam in materialibus quam substanciis separatis est unitas quedam sub specie distincta ab omni alia unitate, que est sub ista specie . . . Et isti dicunt, quod natura specifica angeli multiplicatur in individuis neque per se ipsam neque per esse neque per aliquod accidens, sed per unitates sub specie inter se distinctas". Das ist aber die Lehre des *Scotus* in der angeführten und in den vorhergehenden Quaestionen. Auch die anderen Fragen über die Engel scheinen in erster Linie gegen *Scotus* gerichtet. Dasselbe gilt von den Quaestionen über die univocatio entis und über den Willen[2]). In der Frage: „Utrum beati in patria magis uniantur Deo per actum voluntatis quam per actum intellectus." rechnet er sich nach Cod. Ampl. Fol. 369 r 8vb nicht mehr zu den Jüngeren, wenn er sagt: „Sed posset videri alicui iuniori, quod dictum Aristotelis quantum ad hoc non est tenendum". So ist es wahrscheinlich, daß zum wenigsten der größte Teil der Fragen erst nach dem Auftreten des *Scotus*, wohl gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrzehntes vom 13. Jahrhundert verfaßt ist.

Von der Frage, die gegen *Durandus* gerichtet ist, können wir nur soviel sagen, daß sie höchst wahrscheinlich erst nach 1312, in welchem Jahre er Magister wurde, entstanden ist. Anderweitige Bezugnahme auf Lehren des *Durandus* konnte ich nicht entdecken.

(Schluß folgt.)

[1]) *Ehrle* a. a. O. n. 28.

[2]) In der Frage: Utrum beati in patria magis uniantur Deo per actum voluntatis formaliter quam per actum intellectus nennt er nach Cod. Ampl. Fol. 369 f. 9ra einen Lehrer, der Macrobius zitiert: „Ulterius patet, quod ille magister, qui in scriptis suis allegat Macrobium pro se, habet Macrobium contra se". Dem Zusammenhang nach sollte man hinter diesem magister *Scotus* suchen. Doch konnte ich bei *Scotus* das Makrobiuszitat nicht auffinden.

Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV „Spiritus Paraclitus"

Von **Josef Linder**—Innsbruck

In den Nachrufen, in welchen die segensreiche Tätigkeit Papst Benedikts XV gewürdigt wurde, ertönte das einmütige Lob seiner Weisheit und Klugheit, mit welcher er in den schwierigsten Lagen als wahrer Friedensfürst die Regierung der Kirche führte, nicht minder das Lob seiner allumfassenden christlichen Liebe, mit welcher er für Tausende von Invaliden und Kriegsgefangenen die Leiden der Kriegsgefangenschaft zu mildern bestrebt war und nach dem Zusammenbruch Europas durch seine reichen, mildtätigen Spenden der allgemeinen Not zu steuern suchte. Die Männer der Wissenschaft wiesen hin auf das „monumentum aere perennius", den Codex iuris canonici, der, durch seinen Vorgänger Papst Pius X wohl vorbereitet, unter seinem Pontifikate zur Veröffentlichung und Durchführung gelangte. Die Männer der kirchlichen Praxis hinwiederum rühmten seine Sorge für die Pflege der Predigt, seinen Eifer für die katholischen Missionen und die Wiedervereinigung der orientalischen Kirchen mit Rom, seine Förderung des 3. Ordens und überhaupt seine vielseitigen Anstrengungen, um der Heilskraft der katholischen Religion einen breiteren Weg ins öffentliche und private Leben zu bahnen.

Die theologische Wissenschaft aber kann an einem seiner Rundschreiben nicht stillschweigend vorübergehen; es ist das Rundschreiben „Spiritus Paraclitus" vom 15. September 1920 oder die sogen. Hieronymus-

Enzyklika (Acta Ap. Sedis 12 [1920] 385—422). Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie eine Kontroverse autoritativ entschieden hat, welche seit ungefähr 30 Jahren die Gemüter der kathol. Theologen erregte, den Streit nämlich über die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift. Den äußeren Anlaß hiezu bot das Gedächtnis des 1500. Todestages des hl. Hieronymus, des Doctor maximus in exponendis s. Scripturis. Zweck des Rundschreibens ist die Förderung der biblischen Studien. Zu diesem Behufe weist Benedikt XV einerseits hin auf das herrliche Beispiel des hl. Hieronymus, andererseits aber bestätigt er kraft seiner apostolischen Autorität die so nützlichen Mahnungen und Vorschriften seiner Vorgänger Leos XIII und Pius' X und bringt dieselben für die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse zur genaueren Anwendung (Einleitung n. 1)[1]).

Der Inhalt der Enzyklika SP ist kurz folgender. Nach der Einleitung (n. 1), welche über den oben erwähnten Zweck unterrichtet, folgt als 1. Teil (nn. 2—4) ein Lebensabriß des hl. Hieronymus. Der 2. Teil (nn. 5—13) ist der eigentliche dogmatische Teil des päpstlichen Rundschreibens und behandelt die Lehre des hl. Hieronymus über die hl. Schrift. Entsprechend dem in der Einleitung angeführten doppelten Zweck der Enzyklika lassen sich hier gut zwei Abschnitte unterscheiden: Der erstere (nn. 5—8) ist mehr

[1]) Der vorliegenden Arbeit ist zugrundegelegt die vom päpstlichen Bibelinstitut veranstaltete Ausgabe der Enzyklika „Spiritus Paraclitus" (abgekürzt SP), Rom 1920. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Nummern, nach welchen hier zitiert wird. Diese Zitationsweise dürfte wohl ebenso in allgemeine Aufnahme kommen wie die ähnliche in der Enzyklika „Providentissimus Deus" (abgekürzt PD). Siehe *Cornely-Hagen*, Comp. Introd." pp. 659 ss. Ich füge an den wichtigeren Stellen noch die Hinweise auf *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion [3] bei. — Eine schöne Würdigung der Enzykl. SP veröffentlichte *S. Euringer* in der Deutschen Katholiken-Zeitung 1921, Nr. 21, 23—26. Seiner Übersetzung des dogmatischen Teiles derselben (nn. 5—13) bin ich in der deutschen Wiedergabe des Textes der Enzyklika, mit entsprechenden Abänderungen, gefolgt. Vgl. noch *Philipp Haeuser*, Die Hieronymus-Enzyklika „Spiritus Paraclitus" vom 15. Sep 1920. Ein päpstliches Mahnwort an alle Bibelfreunde. Regensburg 1921. Jüngst erschien noch eine autorisierte Ausgabe mit lateinischem und deutschem Text im Verlage Herder, Freiburg i. Br. 1921.

grundlegender Natur und faßt im Anschlusse an die Lehre des großen Kirchenlehrers die Hauptsätze der kirchlichen Theologie über Inspiration, Autorität und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift kurz zusammen; der letztere aber (nn. 9—13) beschäftigt sich, den Zeitumständen Rechnung tragend, mit der Lehre der Enzyklika PD über die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift und entscheidet dabei autoritativ die Hauptstreitpunkte der Kontroverse, die sich unter den kath. Theologen an das Erscheinen der Enzykl PD angeschlossen hatte. In den folgenden Teilen bespricht dann Benedikt XV die Lesung und das Studium der hl. Schrift (3. Teil (nn. 14—21), deren rechten Gebrauch (4. Teil nn. 22—25) und die guten Früchte dieses Studiums (5. Teil nn. 26—31), um (dann nn. 32—33) mit warmen väterlichen Mahnworten zu schließen.

Um die Bedeutung und Tragweite der Enzyklika SP für die kirchliche Theologie im Rahmen dieses Artikels gebührend würdigen zu können, werden sich die folgenden Ausführungen auf den dogmatischen 2. Teil und damit auf die Lehre Papst Benedikts XV über die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift beschränken.

I. Die Lehre des hl. Hieronymus über die Inspiration und die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift

Die Inspirationslehre des großen Kirchenlehrers steht vollkommen im Einklang mit der allgemeinen Lehre der Kirche: dieses Urteil stellt Benedikt XV an den Anfang (n. 5) des dogmatischen Teiles seines Rundschreibens:

„In dieser Hinsicht gibt es in den Schriften des Doctor maximus tatsächlich keine Seite, die nicht erkennen ließe, daß er mit der ganzen katholischen Kirche fest und unentwegt geglaubt habe, die heiligen, unter Eingebung des hl. Geistes geschriebenen Bücher hätten Gott zum Urheber und seien als solche der Kirche selbst übergeben worden[1]). Er vertritt nämlich die Ansicht, daß die Bücher der hl. Schrift unter der Inspiration oder der Eingebung oder dem Antriebe oder gar unter dem Diktate des hl. Geistes verfaßt, ja von Ihm selbst geschrieben und veröffentlicht worden seien, hegt aber trotzdem keinerlei Zweifel, daß die Verfasser der einzelnen Bücher je nach ihrer natürlichen Veranlagung und Begabung mit dem inspirierenden göttlichen Geiste dabei frei mitgewirkt haben". Dieses Moment der freien Mitwirkung des Menschen mit der Inspirationsgnade wird dann weiter erklärt: „Er betont nicht bloß im allgemeinen das, was allen hl. Schrift-

[1]) Conc. Vat. s. 3 const. de fide cath. cap. 2 de revelatione (DB[13] n. 1787).

stellern gemeinsam ist, daß sie beim Schreiben vom Geiste Gottes sich leiten ließen, sodaß Gott als die Hauptursache des Gesamtinhalts wie aller Aussagen der Schrift angesehen werden muß, sondern er unterscheidet auch scharf, was jedem von ihnen eigentümlich ist. Denn im einzelnen, in der Anordnung des Stoffes, in der Sprache, im Stil und in der Ausdrucksweise hat, wie er zeigt, ein jeder nach seinen Fähigkeiten und Kräften sich betätigt. In dieser Hinsicht stellt er die Eigenart, die besonderen Kennzeichen und Züge eines jeden heraus und beschreibt sie, namentlich die der Propheten und des Apostels Paulus".

Wie in der Behauptung der Tatsache der göttlichen Inspiration der Schrift, so steht der große Lehrer auch mit seiner Auffassung der Natur der Inspiration in voller Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre:

„Und wenn wir weiter untersuchen, auf welche Weise diese Kraft und Einwirkung Gottes als der Hauptursache auf den hl. Schriftsteller zu verstehen sei, so sehen wir, daß sich die Worte des hl. Hieronymus in keiner Weise von der allgemeinen katholischen Lehre von der Inspiration unterscheiden; denn er hält fest, daß Gott durch die von ihm verliehene Gnade den Geist des Schriftstellers zuvor erleuchte, damit er in Gottes Namen („ex persona Dei") die Wahrheit, um die es sich handelt, den Menschen vorlege; daß er ferner den Willen bewege und zum Schreiben antreibe; und daß er ihm endlich in besonderer Weise und ununterbrochen bis zur Vollendung des Buches beistehe" [1]).

Aus dieser Natur der Inspiration ergibt sich aber wie die höchste Auszeichnung und Würde, so die höchste unantastbare und absolut entscheidende Autorität der Schrift (n. 6):

„Ihre alles überragende Autorität empfahl er durch Wort und Beispiel. Wann immer eine Streitfrage aufgeworfen wurde, nahm er seine Zuflucht zur Bibel wie zu einem wohlgefüllten Arsenale und holte sich daraus Zeugnisse, mit denen er als mit absolut zwingenden Beweisen, die keinen Widerspruch zuließen, die Irrtümer der Gegner widerlegte". Die hiefür angeführten Belegstellen sind entnommen den Streitschriften gegen Helvidius und Jovinian, seinem Jeremiaskommentar und dem Briefe an Fabiola [2]).

[1]) S. unter n. 9, bezw. PD n. 31 (DB[12] n. 1952).

[2]) Adv. Helv. (MPL 23,203A); adv. Jovin. 1,4 (M 23,215A); Ep. 49, al. 48 ad Pammachium 14,1 (CSEL 54,371; M 22,503); in Jer 9,12—14 (C 59,123; M 24,743D); Ep. 78 ad Fabiolam 30, al. 28, mansio (C 55,73; M 22,714s).

Mit der göttlichen Inspiration der hl. Bücher und ihrer höchsten Autorität ist dann nach der Lehre des hl. Hieronymus ihre Irrtumslosigkeit (immunitas et ab omni errore et fallacia vacuitas) notwendig verbunden (n. 7). „Scriptura mentiri non potest" [illegible] mit diesem Schlagwort hat der hl. Lehrer [illegible] von der Wahrhaftigkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift [illegible] kurzen, bündigen Ausdruck gebracht. Er [illegible] auch nicht, daraus die Folgerung zu ziehen, [illegible] in der Schrift, diesem „Worte der Wahrheit", [illegible] wirklichen Widersprüche (n. 8) finden können: „[illegible] nihil diversum"[2]). „An diesem Grundsatze aber", sagt Benedikt XV, „hielt der hl. Hieronymus unerschütterlich fest. Wenn er daher in den hl. Büchern auf einen vermeintlichen Widerspruch stieß, so verwandte er alle Mühe und Scharfsinn auf dessen Lösung; gelang ihm dieselbe jedoch nicht nach Wunsch, so nahm er bei gegebener Gelegenheit die Untersuchung gerne von neuem auf, wenn auch nicht immer mit glücklichem Erfolge. Aber trotzdem beschuldigt er die hl. Schriftsteller niemals auch nicht der geringsten Irreführung; ‚denn solches tun nur Gottlose wie Celsus, Porphyrius, Julianus'"[3]).

Wirkungsvoll schließt dann die Enzyklika SP diese Ausführungen mit dem Hinweis auf die volle Übereinstimmung des hl. Hieronymus mit dem hl. Augustin ab. Beweis hiefür ist die bekannte Stelle aus

[1]) In Jer. 31,35 s (C 59,407; M 24,885 A); in Nah. 1,9 (M 25, 1238 C). Mit Unrecht wollte man diesen Ausspruch und ähnliche Aussprüche anderer hl. Väter auf die Lüge oder bewußte Unwahrheit beschränken. „Mentiri" heißt auch nach dem gewöhnlichen lateinischen Sprachgebrauch nicht bloß „lügen", sondern ebensowohl „irrtümlich etwas annehmen" oder „unabsichtlich etwas Falsches sagen". Daß aber Hieronymus und die anderen hl. Väter das „mentiri" gerade auch im letzteren Sinne von der Schrift ausgeschlossen wissen wollen, wird man angesichts der vielen Väterzeugnisse für die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift nicht mehr in Zweifel ziehen können. S. *L. Fonck*, Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren. S. 176.

[2]) Ep. 18 ad Damasum 7,4; cf. ep. 46 Paulae et Eustochium ad Marcellam 6,2 (C 54,83. 335; M 22,366. 486 s).

[3]) Ep. 57 ad Pammachium 9,1 (C 54,518; M 22,575).

dem Briefe des hl. Augustin[1]) an Hieronymus, die schon von Leo XIII (PD n. 31) angezogen wurde: „Ich bekenne deiner Liebden, nur den Büchern der Schrift, die man kanonische nennt, habe ich diese Ehrfurcht und Hochachtung entgegenzubringen gelernt, daß ich unerschütterlich glaube, daß keiner ihrer Verfasser irgend einen Irrtum begangen hat. Und wenn ich in diesen Büchern auf etwas stoße, was der Wahrheit zu widersprechen scheint, so zweifle ich nicht, daß entweder die Handschrift fehlerhaft ist oder der Übersetzer sich geirrt oder daß ich selbst es nicht verstanden habe". Dann aber fügt Benedikt XV noch die weiteren Worte Augustins bei, die von Leo XIII nicht zitiert wurden: „Ich bin der Ansicht, daß auch du, mein Bruder, nicht anders denkst; sicherlich willst du nicht, wie ich meine, daß man deine Bücher lese wie jene der Propheten und der Apostel, an deren vollkommener Irrtumslosigkeit zu zweifeln gottlos wäre".

II. Bestätigung und Erklärung der Lehre der Enzyklika PD über die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift durch Benedikt XV

Nachdem so die Enzyklika SP zuerst die Hauptsätze der kirchlichen Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift wiederholt und dabei zugleich die vollkommene Übereinstimmung der kirchlichen Theologie der Gegenwart mit der Lehre der Väter in einem ihrer Hauptvertreter, dem hl. Hieronymus, aufgezeigt hat, geht sie auf die Lehre der Enzyklika PD über die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift näher ein (n. 9). Wie aber die folgenden Mahnworte zeigen, begnügt sich Papst Benedikt XV nicht damit, die Lehren Leos XIII einfach zu bekräftigen, er zieht auch klar und bestimmt die theologische Kontroverse, die sich in den letzten Dezennien an die Enzykl. PD angeschlossen hat, in den Kreis seiner Erörterungen. Niemand wird leugnen können, daß das Eingreifen des obersten kirchlichen Lehramtes in diese Kontroverse, welche so viele Kämpfe, auch außerhalb der theologischen Kreise, hervorrief, sehr angezeigt, wenn nicht einfachhin notwendig war.

Der Papst beginnt mit der Darlegung des Status quaestionis:

[1]) S. August. ep. 82,1 n. 3 (M 33,277); inter epist. s. Hier. 116,3 (C 55,399; M 22,937).

„Durch diese Lehre des hl. Hieronymus erfahren die Worte, mit denen unser Vorgänger Leo XIII den alten und beständigen Glauben der Kirche an die absolute Irrtumslosigkeit der hl. Schrift feierlich erklärt hat, eine herrliche Bestätigung und Beleuchtung: ‚Weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration irgend ein Irrtum unterlaufen könnte, schließt sie an sich schon nicht nur jeden Irrtum aus, sondern sie schließt ihn auch ebenso notwendig aus und weist ihn ab, als es notwendig ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, nicht Urheber irgend eines Irrtums ist'. Nachdem er sodann die vom vatikanischen Konzil bestätigten Entscheidungen der Konzilien von Florenz und Trient angeführt hat, fährt er fort: ‚Daher kommt nichts darauf an, daß der hl. Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet hat, sodaß etwa, wenn auch nicht dem Haupturheber, so doch den inspirierten Schriftstellern irgend etwas Falsches hätte entschlüpfen können; denn er hat sie durch übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bewegt und ist ihnen während des Schreibens so beigestanden, daß sie alles das und nur das, was er selbst wollte, sowohl im Geiste richtig erfaßten als auch getreu niederschreiben wollten und in geeigneter Weise mit untehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre er ja nicht der Urheber der ganzen hl. Schrift'"[1].

Im folgenden geht dann Benedikt XV zur Schilderung und Beurteilung des Bibelstreites der letzten Jahrzehnte über: „Ehrwürdige Brüder! Obgleich diese Worte unseres Vorgängers keinerlei Raum zu Zweifeln und Ausflüchten übrig lassen, so hat es doch bedauerlicher Weise nicht an solchen gefehlt, — es waren aber nicht bloß Außenstehende, sondern auch Söhne der kath. Kirche, ja sogar, was uns besonders schmerzt, Kleriker und Professoren der hl. Wissenschaften, welche auf ihr eigenes Urteil stolz pochend in diesem Hauptpunkte das kirchliche Lehramt entweder offen verwarfen oder insgeheim bekämpften".

Um jedoch etwaigen Mißdeutungen dieser seiner Worte von vornherein die Spitze abzubrechen, betont der Papst sofort, daß er kein Feind wahrer Forschung und wahren wissenschaftlichen Fortschrittes sei. Wissenschaftliche Bestrebungen, die sich innerhalb der durch die kirchliche Lehre gezogenen Grenzen halten, lobt und billigt er: „Wir billigen die Absicht jener, welche mit allen Hilfsmitteln der Forschung und der Kritik neue Wege und Methoden

[1] Enzykl. PD nn. 30—31 (DB[13] 1951—52).

zur Hebung der Schwierigkeiten der Bibel, die ihnen und und anderen Unruhe bereiten, ausfindig zu machen bemüht sind; aber sie werden ihr Ziel kläglich verfehlen, wenn sie die Vorschriften unseres Vorgängers außer Acht lassen und über die von den Vätern gezogenen festen Grenzen und Schranken hinausgehen"[1]).

Nunmehr aber wendet sich Benedikt XV den verschiedenen irrtümlichen Meinungen selbst zu, welche in neuerer Zeit über die Inspiration und die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift vertreten wurden. Doch ist zum richtigen Verständnis der folgenden Ausführungen zu bemerken, daß sich dieselben nicht eigentlich mit jener Form der „Beschränkungstheorie" beschäftigen, welche mit den Namen *Lenormant, Newman, di Bartolo, d'Hulst, Semeria* verknüpft sind[2]). Ihre Versuche, die Inspiration auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten zu beschränken, wurden schon von Leo XIII (PD n. 30) mit klaren und ausdrücklichen Worten zurückgewiesen und verworfen[3]). Benedikt XV nimmt zwar, wie wir sehen werden, die gegen diese Theorie gerichteten Worte der Enzykl. PD wieder auf, aber um zu zeigen, daß damit auch schon jene neuere Form der „Beschränkungstheorie" getroffen sei, welche nicht mehr so sehr von einer Beschränkung der Inspiration selbst sprach, wohl aber von einer Beschränkung ihrer Wirkung, nämlich der absoluten Irrtumslosigkeit der hl. Schrift.

Es wird nicht notwendig sein, die diesbezüglichen Ansichten der sog. Ecole large (*Lagrange, Zanecchia, Hummelauer* u. a.) hier ausführlich wiederzugeben. Es dürfte genügen, die wichtigsten Sätze von *Zanecchia* anzuführen, da er, wie *L. Fonck* (S. 104) richtig bemerkt, die Lehren von *Lagrange* kurz zusammenfaßt, *Hummelauer* aber nur eine weitere, ins Detail gehende Anwendung derselben gibt. In seinem Werke „*Scriptor sacer sub divina inspiratione*" pp. 83—91

[1]) Vgl. Prov. 22,28: „Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui". Dieses Wort hat schon Origenes zur Verteidigung der Echtheit und Kanonizität der deuterokan. Teile des Buches Daniel verwendet. Ep. ad Jul. Afric. 4 (MPG 11,57).

[2]) S. *L. Fonck* S. 51—68.

[3]) Cf. Decr. „Lamentabili" n. 9 (DB[15] n. 2009).

äußert sich *D. Zanecchia*, wie folgt: „Encyclica *Providentissimus* vere providentissima fuit ad retrahendos permultos catholicos a periculosa methodo plus vel minus vivo tenus bipartiendi Scripturam cum detrimento inspirationis eiusdem . . Post vero Encyclicam quaestio biblicae inspirationis novum statum assumpsit, siquidem hodie non amplius dubitatur, num divina inspiratio ad omnia ac singula in Scriptura contenta extendatur, hoc enim communiter a catholicis scriptoribus admittitur, sed *in quaestione est qualiter ad illa extendatur* . . .

Sacra quippe Scriptura, prout e manibus hagiographorum processit, est instructio divina modo humano tradita; proinde nihil divinum sine humano elemento continet, nec aliquid humanum, quod elementum divinum excludat . . . Instructio autem humano modo et hominibus tradita secum necessario affert characteres indolis, culturae ac individualium dispositionum scriptoris, nec non notas naturalium scientiarum, documentorum, traditionum, legendarum etc., prout illo tempore ac loco ubi hagiographus scripsit in populo vigebant, et quibus hagiographus in divina instructione tradenda usus est . . .

In sacris ergo libris, qui historici appellantur, sub forma historica, qua conscripti fuerunt, non semper vera historia factorum eorumque chronologicus ordo reperitur, quia scopus hagiographorum non erat ubique veram historiam humanarum rerum tradere, sed communiter utebantur historicis notionibus, et prout in vulgo erant, ad religiosas vel morales veritates docendas . . .

Similiter in assertionibus cosmologicis, astronomicis etc. finis hagiographorum non erat lectiones tradere circa scientiarum naturalium materias, sed utebantur notionibus illarum scientiarum, prout priscis illis temporibus vigebant apud populum, cui Scripturam tradebant, ut ex notionibus illis, sive realiter sive apparenter veris, disceret religiosas veritates, quas divinitus ei consignabant . . . Si igitur ex scientiarum progressu nonnullae assertiones biblicae de rebus naturalibus erroneae vel parum accuratae deteguntur, non ideo errores in sacra Scriptura adesse affirmari potest, quia ipsa non ordinatur ad erudiendos homines quomodo mundus vel caelum vadat, sed ex mundanis coelestibusque [sic] notitiis realiter vel apparenter veris instruit homines quomodo ex mundo ascendere in coelum debent [sic], iuxta Baronii expressionem.

Demum nihil prohibet scriptorem sacrum ad ostendendam processionem omnium creaturarum a Deo uti documentis ac traditionibus in quibus rerum eventus plus vel minus poetica descriptione narrantur. Sic in primis Genesis capitibus introductio dierum in instantanea creatione, ordo quo res a Deo processerunt, descriptio formationis protoparentum, eorum felicitas ante lapsum, descriptio paradisi voluptatis, arboris vitae et arboris scientiae boni ac mali in

medio paradisi, fluvii qui inde egrediens in quatuor partes dividebatur, relatio colloquii Dei cum lapsis protoparentibus, tunicarum pellicearum quibus Deus eos vestivit etc., sunt narrationes veridicae quidem quantum ad radicem eventuum, sed in earum forma descriptiva orientalis poetica extranea non fuit. Hagiographus autem narrationes illas accepit prout in usu erant apud populos, et in sacro Libro retulit, non quidem ut auctoritate propria illas approbaret, praesertim in earum forma, sed quatenus lumine inspirativo iudicavit conscribendas esse, ut populi cognoscerent cuncta mundi bona non alium praeter Deum auctorem habuisse, qui specialem providentiam erga hominem manifestavit, singularemque misericordiam una cum iustitia in eum ostendit . . . Tota igitur Scriptura divinitus inspirata est atque vera, sed *qua veritate, num litterali vel relativa perpendi debet perspicaci sanaque critica*, attendendo ad modum quo antiquitus instructiones impertiebantur . . .

Ut igitur concludamus, narrationes biblicae neque omnes historicam veritatem habent, neque omnes historica veritate destitutae sunt, et quamplures ex eis inveniuntur in quibus fundamentum designat veridicum atque historicum factum, forma vero et circumstantiae quibus traditur ex poetica arte proveniunt. Similiter omnes biblicae assertiones veritatem continent, haec tamen neque semper absoluta est, neque ubi relativa manet, sed in aliquibus absoluta est et in aliis relativa".

Auf diese Theorien beziehen sich nun die folgenden Worte der Enzyklika SP: „Im Rahmen dieser Vorschriften und Grenzen" (wie sie nämlich Leo XIII festgelegt hat) „hält sich sicherlich nicht die Meinung jener Modernen, welche, indem sie einen Unterschied machen zwischen dem primären oder religiösen und dem sekundären oder profanen Element der Schrift, die Inspiration selbst zwar auf alle Aussagen, ja sogar auf die einzelnen Worte der Bibel ausgedehnt wissen wollen, ihre Wirkungen aber, vor allem die Irrtumslosigkeit und absolute Wahrheit auf das primäre oder religiöse Element beschränken und einengen. Nach ihrer Ansicht wird nämlich das allein von Gott in der Schrift beabsichtigt und gelehrt, was die Religion betrifft; alles andere dagegen, was sich auf die profanen Wissenschaften bezieht und der geoffenbarten Lehre nur als eine Art äußerer Hülle der göttlichen Wahrheit dient, werde von ihm nur zugelassen und der Unzulänglichkeit des Schriftstellers überlassen. Daher sei es nicht

zu verwundern, daß man in der Bibel in naturwissenschaftlichen, historischen und anderen ähnlichen Dingen auf ziemlich vieles stoße, was sich mit den Fortschritten der heutigen Wissenschaft durchaus nicht in Einklang bringen lasse".

Mit dieser Zurückweisung der hier beschriebenen Form der „Beschränkungstheorie" ist eine Hauptstütze der École large getroffen. Diese Theorie „hält sich", wie Benedikt XV klar betont, „sicherlich nicht innerhalb der (von Leo XIII) gegebenen Vorschriften und Grenzen", da doch die Enzykl. PD nach ihrer ganzen Tendenz die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift einschärfen wollte. Und von den weiteren hiemit in Zusammenhang stehenden Theorien, der Theorie von der relativen Wahrheit der Schrift in profanen Dingen und der sog. „Akkommodationstheorie" gilt, wie wir noch hören werden, dasselbe. Solche Theorien sind, wie es in den nächstfolgenden Worten der Enzykl. SP heißt, „opinionum commenta".

Da nun aber die Anhänger der freieren Richtung sich immer wieder auf die Enzykl. PD beriefen, geht Benedikt XV sofort hierauf näher ein. „Manche behaupten sogar, diese Phantasiegebilde (opinionum commenta) stünden mit den Vorschriften unseres Vorgängers durchaus nicht im Widerspruch; denn derselbe habe selbst erklärt, daß der hl. Schriftsteller bei naturwissenschaftlichen Dingen nach dem äußeren sicherlich trügerischen Schein rede".

Leo XIII hatte (PD n. 28) im Anschluß an Augustin (de Gen. ad lit. II q. 28) darauf hingewiesen, „daß der Geist Gottes, der durch die hl. Schrift-teller redete, die Menschen nicht über das innerste Wesen der sinnenfälligen Dinge belehren wollte, da es für das Heil belanglos war, und daß sie daher, anstatt etwa eigentliche Naturforschung treiben zu wollen, die Gegenstände zuweilen in einer bildlichen Darstellungsart schildern und behandeln oder nach der zu ihrer Zeit üblichen Redeweise, wie es heute noch bei vielen Dingen geschieht, selbst unter den größten Gelehrten. Da aber in der Volkssprache zunächst und im eigentlichen Sinne das bezeichnet wird, was in die Sinne fällt, so hat in ähnlicher Weise der hl. Schriftsteller (woran auch der englische Lehrer erinnert) ‚sich an das gehalten, was den Sinnen sich zeigt' (S. th. 1 q. 70 a. 1 ad 3), oder

was Gott selbst an die Menschen redend gemäß ihrer Fassungsgabe nach menschlicher Weise ausgedrückt hat'. Auf Grund dieser Worte wurde der Schluß gezogen, daß damit Leo XIII „deutlich genug durch das menschliche Werkzeug eingeführte Irrtümer in naturwissenschaftlichen Dingen selbst behauptet habe“[1]).

Auf diese Mißdeutung der Worte seines Vorgängers antwortet Benedikt XV: „Wie unbegründet und falsch diese Behauptung ist, ergibt sich klar aus den Worten des Papstes selbst. Denn vonseiten der äußeren Erscheinungsform der Dinge, auf welche man ja, wie Leo XIII nach dem Vorgange von Augustin und Thomas sehr weise bemerkt, Bedacht haben muß, fällt auf die hl. Schrift keinerlei Makel einer Unrichtigkeit, da doch nach einem Lehrsatz gesunder Philosophie die Sinne beim nächsten Erkennen derjenigen Dinge, deren Erkenntnis ihnen eigentümlich ist“ (d. h. die das obiectum proprium der Sinne ausmachen), „keineswegs irren“.

Diesen Gedanken hat *L. Fonck* in seinem Artikel: „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel“ (ZkTh 31 [1907] 410—13) gegen *N. Peters* ausführlich behandelt. Ich hebe nur die folgenden Sätze heraus: „Die biblische Ausdrucksweise in naturwissenschaftlichen Dingen soll und kann, eben weil sie eine volkstümliche und keine wissenschaftliche ist, uns nicht über das innerste Wesen und den objektiven Sachverhalt der Naturerscheinungen eine Belehrung geben. Die Volkssprache drückte und drückt zu allen Zeiten und bei allen Völkern nur das aus, was die Sinne von diesen Naturerscheinungen wahrnehmen: der Gegenstand dieser Sinneswahrnehmungen ist aber stets beschränkt auf die nach außen hervortretende Erscheinung. Sie kann nicht zur Erkenntnis des zugrunde liegenden objektiven Sachverhalts vordringen. Dürfen wir aber deshalb den volkstümlichen Ausdruck in solchen Dingen als ‚objektiv falsch', als einen ‚naturwissenschaftlichen Irrtum' bezeichnen? Als einfache Wiedergabe der Sinneswahrnehmung kann derselbe nicht falsch sein und keinerlei Irrtum enthalten; denn die Sinne irren nicht in der Beobachtung des ihnen entsprechenden Gegenstandes. Der Irrtum würde erst hinzukommen durch das Urteil des Verstandes, der aus der Sinneswahrnehmung den Schluß ziehen würde: weil die Augen sehen, daß die Sonne sich jeden Morgen am Horizont zeigt und am Abend wieder verschwindet, bewegt sie sich wirklich auch

[1]) *N. Peters*, Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung. Paderborn 1905, S. 49.

nach dem objektiven Sachverhalt um die Erde herum. Ein solches Urteil ist aber in dem einfachen volkstümlichen Ausdruck: ‚die Sonne geht auf' oder ‚die Sonne geht unter' keineswegs enthalten . . .

Gott der Herr redet aber in den inspirierten Büchern zu den Menschen in den Worten und Ausdrücken, nicht in der subjektiven Denkweise der inspirierten Autoren. Die unfehlbare Wahrheit kommt jenem Elemente zu, das dem inspirierenden ersten Urheber und dem inspirierten menschlichen Werkzeug gemeinsam ist, nicht aber der von der Inspiration unberührt gebliebenen subjektiven Naturanschauung des betreffenden Menschenkindes, welche diesem allein zufällt. Man mag daher von subjektiv falscher Naturanschauung der Hagiographen reden. Von objektiv falschen Ausdrücken und naturwissenschaftlichen Irrtümern in den inspirierten Schriften kann nicht die Rede sein. Wollte man den einfachen Ausdruck der Sinneswahrnehmung als solchen schon deshalb objektiv falsch und irrig nennen, weil er nur die Wahrnehmung der sinnfälligen Erscheinungsweise und nicht die zugrunde liegende objektive Seinsweise wiedergibt, so würde man eine philosophisch unrichtige Bezeichnung gebrauchen und müßte diese naturwissenschaftliche Ausdrucksweise z. B. auch in den Worten Christi als objektiv falsch und als naturwissenschaftlichen Irrtum anerkennen. Denn der Ausdruck als solcher bleibt der gleiche, mag ihn nun der inspirierte Schriftsteller oder der menschgewordene Gottessohn gebrauchen . . .

Eben weil die Worte sich lediglich auf das äußere Phänomen und nicht auf den wirklichen Vorgang beziehen, und weil sie über diesen weder etwas bejahen noch verneinen, bleiben sie wahr und irrtumslos trotz einer etwa vorhandenen falschen Denkweise".

Mit diesen Ausführungen dürften Sinn und Bedeutung der Worte, daß „vonseiten der äußeren Erscheinungsform der Dinge", d. h. durch die volkstümliche Redeweise der Schrift nach dem, was den Sinnen sich zeigt, „keinerlei Makel einer Unrichtigkeit auf die hl. Schrift falle", genügend aufgeklärt sein. Damit ist aber auch die Art und Weise, wie Leo XIII über die Ausdrucksweise der Schrift in naturwissenschaftlichen Dingen gesprochen hat, gerechtfertigt, und zugleich die unrichtige Schlußfolgerung, die man aus seinen Worten zu ziehen versuchte, zurückgewiesen. Dies geschieht übrigens von Benedikt XV noch weiterhin mit den folgenden nachdrucksvollen Sätzen: „Zudem hat unser Vorgänger jede Unterscheidung zwischen dem sog. primären und sekundären Elemente abgelehnt

und ganz zweifellos ausgeschlossen, indem er lichtvoll zeigt, daß die Meinung derjenigen grundfalsch sei, die da glauben, ‚wenn es sich um die Wahrheit der Aussagen handle, so sei nicht so sehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, sondern man müsse vielmehr erwägen, warum er es gesagt habe'; außerdem lehrt er, daß die göttliche Inspiration sich auf alle Teile der Schrift ohne Auswahl und Unterschied sich erstrecke und daß in den inspirierten Text sich kein Irrtum einschleichen könne: ‚aber durchaus unrecht wäre es, die Inspiration auf nur einige Teile der hl. Schrift zu beschränken oder zuzugeben, daß der hl. Schriftsteller selbst geirrt habe'" [1]).

Nach dieser Ablehnung naturwissenschaftlicher Irrtümer in den volkstümlichen Redeweisen der Schrift wendet sich der Papst der geschichtlichen Wahrheit der hl. Schrift zu (n. 19), um auch in diesem wichtigen Punkte die Doktrin der Enzykl. PD gegen die Mißdeutungen der École large zu verteidigen und zu bekräftigen. „Nicht minder weichen von der kirchlichen, durch das Zeugnis des hl. Hieronymus und der übrigen Väter bekräftigten Lehre jene ab, welche die Ansicht vertreten, daß die geschichtlichen Teile der Schrift sich nicht auf die absolute Wahrheit der Tatsachen, sondern nur auf die sog. relative, mit der Volksmeinung übereinstimmende stützen. Dabei nehmen sie keinen Anstand, dies sogar aus den Worten des Papstes Leo XIII zu folgern, weil derselbe gesagt habe, man könne die hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Angaben aufgestellten Grundsätze auf die geschichtlichen Fächer übertragen".

Damit sind wir bei dem vielberufenen Satze der Enzykl. PD: „Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri" angelangt. Mit diesem Satze leitete Leo XIII von seinen Vorschriften über die Behandlung der vonseiten der Naturforscher gegen die Schrift erhobenen Angriffe (n. 29) zu seinen weiteren Vorschriften über die Abweisung ähnlicher Angriffe vonseiten der Geschichtswissenschaft über (n. 30). Welche Mißdeu-

[1]) PD n. 30; DB[11] n. 1950.

tung dieser Satz schon wenige Wochen nach dem Erscheinen der Enzykl. PD von einem ungenannten Mitarbeiter in der „Gazette de France" vom 2. Dez. 1893 erfuhr und wie krampfhaft sich so manche Vertreter der Ecole large daran anklammerten, ist bekannt. Man wollte eben um jeden Preis aus der Enzykl. PD selbst die Theorie von der relativen Wahrheit, der Geschichte nach dem Augenschein, der Akkommodationstheorie rechtfertigen. Benedikt XV kennzeichnet diese Bestrebungen mit den Worten: „Sie (d. h. die Vertreter dieser Theorien) behaupten daher, die hl. Schriftsteller hätten, wie sie bei naturwissenschaftlichen Angaben nach dem sinnenfälligen Schein redeten, so auch in ihrer Unerfahrenheit die Ereignisse berichtet, wie sie nach der allgemeinen Volksmeinung oder nach den unrichtigen Zeugnissen anderer festzustehen schienen, und sie hätten auch weder die Quellen ihres Wissens angegeben noch sich die Berichte anderer zu eigen gemacht". Daß diese Auslegung des „iavabit transferri" und die daraus gezogenen Folgerungen durchaus falsch waren, haben *A. J. Delattre*, *L. Fonck*, *Chr. Pesch*, *L. Hugo*, Bischof Dr. *Franz Egger* u. a. in ihren Gegenschriften klar gezeigt. Ihre Ausführungen erfahren nun eine dankenswerte, autoritative Bekräftigung durch Benedikt XV selbst: „Diese für unsern Vorgänger schwer beleidigende, falsche und durchaus irrige Aufstellung bedarf keiner langen Widerlegung. Worin soll denn die Ähnlichkeit zwischen naturwissenschaftlichen Angaben und Geschichtserzählung bestehen? Die Naturwissenschaft beschäftigt sich ja doch mit dem Sinnfälligen und muß daher mit den Erscheinungen übereinstimmen, während dagegen das Hauptgesetz der Geschichte verlangt, daß die schriftliche Darstellung mit den Tatsachen, wie sie sich wirklich zugetragen haben, in Übereinstimmung befinden muß. Wie soll auch bei dieser Theorie ohne Beeinträchtigung bleiben die von jeder Unrichtigkeit freie Wahrheit der hl. Geschichte, welche nach dem ganzen Inhalt der Enzyklika unseres Vorgängers festgehalten werden muß?"

Zwei Argumente sind in diesen Sätzen kurz enthalten. Zuerst wird der wesentliche Unterschied betont, welcher zwischen

naturwissenschaftlichen Angaben und Geschichtserzählung besteht. „Bei den naturwissenschaftlichen Angaben handelt es sich nur um die Wiedergabe der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, ohne daß über den tatsächlichen Vorgang irgend ein Urteil ausgesprochen würde. Die geschichtliche Darstellung befaßt sich hingegen mit den wirklichen Betätigungen der Menschen in den tatsächlichen Begebenheiten, über die jede Berichterstattung ein direktes Urteil in sich schließt"[1]). Zweitens wird hingewiesen auf die Folgen dieser Theorie von der relativen Wahrheit, bei welcher sich eben die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der biblischen Geschichtserzählung nicht aufrecht erhalten läßt. „Die Geschichtserzählung hat auch in der Bibel die Aufgabe, Begebenheiten wahrheitsgemäß zu berichten. Der geschichtliche Bericht bleibt aber bloß dann wahr, wenn er in voller Übereinstimmung mit dem Tatbestand einen Vorgang schildert. Erzählt er etwas als Tatsache, was sich in Wirklichkeit nicht so ereignet hat, so entspricht er nicht mehr der ‚unfehlbaren Wahrheit'. Er führt seine Leser in Irrtum, und zwar umso sicherer und notwendiger mit je größerer Autorität die Darstellung auftritt und je weniger eine richtige Erkenntnis des Tatbestandes aus anderen Quellen möglich ist"[2]).

Nach dieser Widerlegung der Theorie von der relativen Wahrheit der Schrift geht dann Papst Benedikt XV auf ihren vermeintlichen Stützpunkt, das vielberufene „iuvabit transferri" selbst über und führt aus: „Wenn aber (Leo XIII) sagt, daß auf die Geschichte und die verwandten Disziplinen dieselben Grundsätze mit Nutzen übertragen werden können, wie sie für die naturwissenschaftlichen Angaben gelten, so stellt er damit keine allgemeine Regel auf, sondern will nur soviel bezwecken, daß wir bei der Widerlegung der Trugschlüsse der Gegner und bei der Verteidigung der geschichtlichen Zuverlässigkeit der hl. Schrift gegen ihre Angriffe auf ganz ähnliche Weise vorgehen sollen". Damit ist Sinn, Bedeutung und Tragweite dieses vielerörterten, und auch soviel mißdeuteten Satzes der Enzyklika PD autoritativ entschieden. Mit vollem Recht hat also Bischof *Egger* geschrieben: „Die Worte ‚haec ipsa deinde' u. s. w. weisen

[1]) *L. Fonck*, Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift. S. 185.
[2]) Ebda S. 184–85.

offenbar auf das unmittelbar Vorausgehende zurück. Nun ist aber unmittelbar vorher nicht von der sinnenfälligen und volkstümlichen Darstellung von Naturvorgängen die Rede, wovon der Papst bedeutend früher gesprochen; sondern es werden jene Naturforscher zurückgewiesen, welche in der hl. Schrift physische Irrtümer finden wollen. Daran knüpft der Papst die Mahnung, daß man das Gesagte auch auf die Geschichte anwenden könne. Und warum das? Darum, weil es leider viele gibt, welche die biblischen Geschichtsbücher in der feindseligen Absicht durchforschen, um Irrtümer darin zu finden. Das ist der Kontext, so wie er sich von selbst darbietet"[1]).

Um aber ja keinen der wichtigeren Streitpunkte unerörtert zu lassen, welche vonseiten der freieren Richtung im Bibelstreite aufgeworfen wurden, kommt die Enzyklika SP (n. 11) noch eigens auf die Lehre des hl. Hieronymus über die geschichtliche Wahrheit der hl. Schrift zu sprechen. Dies hat, wie jeder Theologe weiß, der die Entwicklung der Kontroverse aufmerksam verfolgte, darin seinen Grund, daß man gerade auch den großen Kirchenlehrer für einen Verteidiger der freieren Auslegung der biblischen Geschichte ausgeben wollte. Gegen diese Versuche richten sich die Worte: „Wenn aber nur diese Neuerungssüchtigen hiebei stehen bleiben würden! Nun gehen sie sogar so weit, daß sie den Lehrer von Stridon zur Verteidigung ihrer Theorie anrufen, da er erklärt habe, die Wahrheit und die Ordnung der Geschichte werde in der Schrift gewahrt ‚nicht zwar nach dem, wie es sich tatsächlich verhielt, sondern nach dem, wie es damals geglaubt wurde', und dies sei das eigentliche Gesetz der Geschichte"[2]).

[1]) Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift? S. 131. Vgl. noch *Ch. Pesch*, De Inspiratione s. Scripturae n. 515; *A. J. Delattre*, Autour de la Question Biblique pp. 28—29; *L. Fonck* a. a. O. S. 190; *L. Hugo*, Kath. Exegese unter falscher Flagge. S. 75—85: „Juvabit transferri".

[2]) In Jer 28,15—17 (C 59,348; M 24,856l); in Mt 14,8; adv. Helv 4 (M 26,98 A; 23,187 C).

Die in Betracht kommenden Stellen (s. die Fußnote!) hat *A. J. Delattre* (l. c. pp. 58—94) eingehend besprochen. Die Frage ist bekanntlich diese, wieso der hl. Joseph, der in Wahrheit nicht der Vater Jesu war, von den Evangelisten doch „Vater Jesu" genannt werden konnte, und wieso der Prophet Jeremias einen falschen Propheten (Ananias) schlechthin als Propheten bezeichnen konnte. Nicht von Berichten geschichtlicher Begebenheiten handelt es sich an diesen Stellen, sondern von Benennungen, Bezeichnungen, in welchen die hl. Schriftstellen dem Volksgebrauch folgen. Und von dieser Redeweise sagt Hieronymus: „Multa in Scripturis sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat . . . Historiae veritas et ordo servatur, non iuxta id quod erat, sed iuxta id, quod illo tempore putabatur". *Chr. Pesch* hat die Ausführungen von *Delattre* in die kurzen Worte zusammengefaßt (n. 525): „Scriptura in rebus historicis utitur populari loquendi modo, si ex contextu aut aliunde constat, quis sit verus sensus . . . Haec est ‚lex historiae', ut historici vulgarem opinionem exprimant, quamdiu hoc loquendi modo nemo in errorem inducitur, nisi forte per accidens". Mit andern Worten: Ist, wie es in den beiden Fällen tatsächlich zutrifft, ein Irrtum ausgeschlossen, so richtet sich die Rede der Schrift in Namen und Bezeichnungen, überhaupt in der „ganzen Art und Weise, von Personen und Sachen zu sprechen, ganz ebenso wie in der profanen Geschichtsschreibung, auch der modernen, nach dem Gebrauche, wie er zur Zeit unter dem Volke herrschte"[1]).

Dieselbe Antwort erteilt nun die Enzyklika SS.: „Sonderbar, wie sehr sie" (die oben genannten Neuerungssüchtigen nämlich) „die Worte des hl. Hieronymus zugunsten ihrer Phantasiegebilde verdrehen! Denn, wie jedermann leicht erkennen kann, will Hieronymus nur sagen, daß sich die hl. Geschichtsschreiber zwar nicht in der Geschichtserzählung, mangels Kenntnis des wahren

[1]) *E. Dorsch*, St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte. ZkTh 35 (1911) 660. Vgl. *L. Schade*, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (BSt XV 4 5) 73—77; Ders., Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der Heiligen Schrift (Katholik 4. F. 7 [1911, 1] 418—20). Doch dürfte *Schade* zu weit gehen, wenn er (S. 75) schreibt: „Nach diesem (d. i. dem von H. statuierten) Gesetze teilen die Historiker nicht die Wahrheit der Tatsache mit, sondern sie gehen mit noch größerer Akribie vor, sie geben uns das Urteil der zeitgenössischen Umgebung über das betreffende Faktum". S. *Dorsch* S. 656.

Sachverhaltes, der falschen Volksmeinung akkommodiere, sondern daß er sich nur bei der Benennung von Personen und Sachen dem allgemeinen Sprachgebrauch anschließe. So nennt z. B. (der Evangelist) den hl. Joseph ‚Vater Jesu', gibt aber durch den ganzen Verlauf seines Berichtes deutlich genug zu verstehen, wie er die Benennung ‚Vater' hier verstanden wissen will. Darin also besteht nach der Ansicht des Hieronymus ‚das wahre Gesetz der Geschichte, daß der Schriftsteller bei derartigen Benennungen, wenn jegliche Gefahr eines Irrtums ausgeschlossen ist, bei der üblichen Redeweise bleibt, weil eben der Sprachgebrauch über Sinn und Bedeutung einer Redeweise entscheidet und sie regelt".

Die Versuche, mit Hilfe dieser Stellen den hl. Hieronymus zum Anhänger einer relativen Wahrheit in der hl. Schrift zu machen, waren daher verfehlt. Von einem solchen Fehlgriff hätte aber schon abhalten sollen jene klassische Stelle, die *A. J. Delattre* sehr schön (p. 54) als das „Credo scripturaire" unseres Heiligen bezeichnet hat. Darum verfehlt auch Benedikt XV nicht, diese klassische Stelle, im Auszug wenigstens, anzuführen: „Ja, der hl. Hieronymus legt die in der Bibel berichteten Tatsachen nicht anders vor wie die heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten. So schreibt er im Kommentar zum Briefe an Philemon[1]): ‚Meine Meinung geht dahin: es glaubt jemand an Gott den Schöpfer; aber er kann nicht glauben, wenn er nicht zuvor glaubt, daß wahr ist, was über seine (Gottes) Heiligen in der Schrift steht'. Und nachdem er eine lange Reihe von Beispielen aus dem A. T. aufgezählt hat, schließt er: ‚Wer dieses und das übrige nicht glaubt, der wird auch an den Gott der Heiligen nicht zu glauben vermögen'". Über die Bedeutung dieses „Glaubensbekenntnisses" des großen Lehrers urteilt treffend *Chr. Pesch* (n. 524): „Fortioribus verbis exprimi vix potest persuasio historicae veritatis eorum, quae in libris Moysis [et addere potuit secundum verba s. Hieronymi: et in ceteris libris historicis V. T.] narrantur; haec autem eadem sunt,

[1]) In Philem. 4 (M 26,609).

quae recentioribus quibusdam inter mythos vel legendas referre placet"[1]).

[1]) Eine Bemerkung dürfte hier angezeigt sein. Von einer päpstlichen Enzyklika, welche autoritativ die großen Richtlinien festlegen will, läßt sich nicht erwarten, daß sie in die Diskussion einzelner mehrdeutiger Texte des hl. Hieronymus näher eingeht. Die Enzykl. SP stellt daher die für die Lehre unseres Heiligen ausschlaggebenden, sicheren Momente in den Vordergrund. So berücksichtigt sie, wie mir scheint, in den Ausführungen über die 3 Stellen: In Jer 28, 15—17; in Mt 14,8; adv. Helv. 4 nicht nach allen Seiten die Stellungnahme des Hieronymus zu dem Satze ‚Et contristatus est rex' Mt 14,9. Die Anwendung, welche der hl. Lehrer hier von seinem Prinzipe, seiner ‚vera historiae lex' macht, ist nicht glücklich (*E. Dorsch* a. a. O. S. 655—57). Der hl. Augustin hätte, wenn er hierauf zu sprechen gekommen wäre, ihm wohl dieselben Bedenken vorgebracht wie bezüglich Gal 2. Und ob nicht auch hier Hieronymus, wenn er diese Frage aufs neue untersucht hätte, seine Erklärung richtig gestellt hätte wie bei Gal 2? Der Papst hat also klug gehandelt, daß er diesen Punkt nicht eigens berührte und seine Antwort auf die „Benennungen von Personen und Sachen nach dem allgemeinen Sprachgebrauch" beschränkte. Er hat ja schon früher (n. 8) darauf aufmerksam gemacht, daß manche Lösungen von biblischen Schwierigkeiten, welche *H.* versuchte, nicht eben glücklich waren. Das ist wohl zu bedenken. Und wenn nun oben das Credo scripturisticum des Lehrers von Stridon nicht vollinhaltlich angezogen wird, so dürfte, wie *S. Euringer* (a. a. O. Nr. 24) richtig gesehen hat, der Grund dafür der sein, daß es dem Papste wiederum auf den ausschlaggebenden Hauptpunkt, das sichere Zeugnis des hl. Hieronymus über die absolute Wahrheit der historischen Angaben der Bibel, ankam, nicht aber auf die Diskussion untergeordneter Fragen, wie der ‚fabula Samsonis' und deren sei es typische oder auch von vornherein schon allegorische Deutung vonseiten des Hieronymus. Diese Streitfrage hat *E. Kalt* in seiner Abhandlung „Der Ausdruck ‚fabula' bei Hieronymus" (Katholik 4. F. 8 [1911, 2] 271—87), dahin klargestellt, daß der hl. Lehrer mit ‚fabula Samsonis' nur die ‚Geschichte Samsons' meint, weil er, wie aus andern Stellen klar erhellt, den geschichtlichen Sinn derselben festhält, daß er aber hier die höhere, typische Bedeutung der Samsonsgeschichte betonen will. Übrigens ist auch in der Enzyklika später (4. Teil n. 23), wo sie vom Schriftsinn handelt, der richtige Grundsatz der Schrifterklärung, daß man vor allem am Literalsinn festhalten und auf ihm als dem Fundamente den typischen und allegorischen Sinn aufbauen müsse, klar festgelegt. Zugleich gibt der Papst zu verstehen, daß

Endlich wird dann noch (wie oben n. 8) auf die Übereinstimmung des hl. Hieronymus mit dem hl. Augustin hingewiesen: „Hieronymus legt also ganz dasselbe Bekenntnis ab, das Augustinus im Einklang mit der allgemeinen Überzeugung des christlichen Altertums festgehalten hat, indem er schrieb: ‚Was immer auch die hl. Schrift, der auf Grund sicherer und schwerwiegender Zeugnisse für ihre Zuverlässigkeit die höchste Autorität zukommt, von Henoch, Elias und Moses bezeugt, das glauben wir ... Wir glauben also nicht darum an seine Geburt aus der Jungfrau Maria, weil er sonst nicht imstande gewesen wäre, im wahren Fleische zu sein und den Menschen zu erscheinen (wie Faustus wollte), sondern weil es in der Schrift steht, der, wenn wir nicht glauben, wir weder Christen sein noch selig werden können'“[1]).

Hiemit sind die bedeutsamen Ausführungen Benedikts XV zur Enzyklika PD und zu der auf dieselbe folgenden Kontroverse abgeschlossen. Aber da der Papst beabsichtigte (n. 1), überhaupt die Mahnungen und Vorschriften seiner Vorgänger Leos XIII und Pius' X einzuschärfen und zu bekräftigen, so wendet er sich im folgenden Abschnitt (n. 12) gegen anderweitige irrtümliche Auffassungen oder gefährliche Methoden, gegen welche die Bibelkommission bereits Stellung nehmen mußte. Welche Bedeutung und Verpflichtung den Dekreten der Bibelkommission zukommt, ist aus dem Motu proprio Pius' X „Praestantia Scripturae sacrae“ vom 18. November 1907 bekannt[2]). Es ist nun klar, daß mit dieser neuerlichen Bestätigung ihrer Dekrete auch die Bibelkommission selbst in ihrem Ansehen geschützt wird, was übrigens weiter unten (n. 17) noch mit ausdrücklichen Worten geschieht, indem diejenigen scharf getadelt werden, welche das

Hieronymus anfangs nach dem Beispiele der lateinischen und mancher griechischer Ausleger zu sehr der allegorischen Auslegung huldigte, durch seine fortwährende Beschäftigung mit der Schrift aber immer mehr in der richtigen Wertung des Literalsinnes voranschritt.

[1]) S. Aug. c Faustum 26,3 s 6 s (C 25,730. 735 s; M 42,480 s. 483).

[2]) S. *L. Fonck*, Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia. Romae 1915, pp. 11—13.

kirchliche Lehramt in der Weise ignorieren, daß sie die Konstitutionen des apostolischen Stuhles oder die Dekrete der päpstlichen Bibelkommission gering achten oder mit Stillschweigen übergehen oder auch nach ihren Wünschen hinterlistig und keck verdrehen.

Schon oben (n. 10) hatte Benedikt XV gegen jene Vertreter der freieren Richtung gesprochen, welche behaupten, „die hl. Schriftsteller hätten auch in ihren geschichtlichen Berichten nach der allgemeinen Volksmeinung oder nach unrichtigen Zeugnissen anderer, was ihnen festzustehen schien, berichtet, oder sie hätten weder die Quellen ihres Wissens angegeben, noch sich die Berichte anderer zu eigen gemacht". Diese Worte erhalten durch den folgenden Abschnitt (n. 12) alle notwendige Klarheit: „Es sind noch andere zu nennen, welche der hl. Schrift Eintrag tun, nämlich jene, welche Grundsätze, die an und für sich, d. h. innerhalb gewisser Grenzen richtig sind, in der Weise mißbrauchen, daß sie dadurch die Grundlagen der Wahrheit der Bibel erschüttern und die von den Vätern allgemein überlieferte katholische Lehre untergraben". Hiezu werden nun gerechnet jene, welche „ohne Rücksichtnahme auf die Lehrauffassung und das Urteil der Kirche zu leichtfertig ihre Zuflucht nehmen a) zu sog. stillschweigenden (farblosen) Zitaten (citationes implicitae), oder b) zu nur scheinbar geschichtlichen Erzählungen, oder die c) das Vorkommen gewisser literarischer Arten in der Bibel behaupten, die sich mit der reinen, vollkommenen Wahrheit des Gotteswortes nicht vertragen, oder d) über die Entstehung der Bibel Theorien aufstellen, welche deren Autorität erschüttern, ja gänzlich vernichten".

Die Beziehung dieser markanten Sätze auf die betreffenden Dekrete der Bibelkommission liegt so klar zutage, daß es nicht notwendig ist, auf dieselben im einzelnen zu verweisen. Ganz besonders am Herzen liegt aber Benedikt XV die Verteidigung der Wahrheit der kanonischen Evangelien. Darum bekräftigt er kraft seiner apostolischen Autorität nochmals in feierlicher Weise die zur Verteidigung der Echtheit der Evangelien erlassenen Dekrete: „Was soll man aber erst von solchen Erklärern

denken, welche durch ihre Auslegung der Evangelien die menschliche Glaubwürdigkeit derselben schwächen und die göttliche vernichten? Denn nach ihrer Ansicht gelangten die Worte und Taten unseres Herrn Jesus Christus nicht unversehrt und unverändert durch die Zeugen, welche das mit eigenen Augen Gesehene und mit eigenen Ohren Gehörte gewissenhaft aufzeichneten, zu uns, sondern rührten — was besonders vom vierten Evangelium gilt — teils von den Evangelisten her, welche selbst vieles ersonnen und hinzugedichtet hätten, teils aus zusammengestellten Berichten von Gläubigen des folgenden Zeitalters; daher gebe es kein zuverlässiges Kriterium, durch das man die aus zwei Quellen geflossenen, jetzt aber in einem und demselben Flußbette vereinigten Gewässer von einander unterscheiden könne"[1]).

Solche Irrtümer sind nach des Papstes Urteil der Glaubensüberzeugung des christlichen Altertums diametral entgegengesetzt: „So haben Hieronymus, Augustinus und die übrigen Kirchenlehrer die geschichtliche Treue der Evangelien keineswegs aufgefaßt, worüber ‚jener, der dies gesehen hat, Zeugnis gab und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet' (Joh 19,35). Während Hieronymus die häretischen Verfasser der apokryphen Evangelien tadelt, daß ‚sie es gewagt hätten, eher eine Erzählung zu konstruieren, als einen wahren geschichtlichen Bericht abzufassen'[2]), schreibt er dagegen über die kanonischen Bücher: ‚Niemand darf bezweifeln, daß wirklich geschehen ist, was geschrieben steht'[3]). Immer wieder stimmt er mit dem hl. Augustin überein, der so schön von den Evangelien sagt: ‚Das ist wahr und ist zuverlässig und wahrheitsgetreu über ihn geschrieben, so daß jeder, der seinem Evangelium glaubt, durch die Wahrheit belehrt und nicht durch Lügen getäuscht wird'"[4]).

Es folgt nun zum würdigen Abschlusse dieses dogmatischen Teiles der Enzyklika SP ein begeisternder,

[1]) Cf. Decr. „Lamentabili" nn. 13—18 (DB[13] nn. 2013—2018); Enzykl. „Pascendi" (DB[13] n. 2100). *Franz Heiner*, Der neue Syllabus Pius X S. 71 ff.

[2]) In Mt Prol. (M 26,17 A); cfr. Lc 1,1.

[3]) Ep. 78 ad Fabiolam 1,1 (C 55,49; M 22,698). Cfr. in Mc 1, 13—31 (Anecd. Mareds. 3, 2, 329).

[4]) S. Aug., c. Faustum 26,8 (C 25,737; M 42,484).

schwungvoller Epilog, der in dem Satze gipfelt: Die Lehre des hl. Hieronymus von der Erhabenheit und Wahrheit der Schrift ist die Lehre Christi. Beweis hiefür sind schon die Worte des Herrn: „Es steht geschrieben", und „die Schrift muß erfüllt werden"; Beweis dessen sind die Reden des Herrn an das Volk, seine Streitreden mit den Pharisäern und Sadduzäern. Aus allen Teilen der Bibel führt er Stellen und Beispiele an und zwar als solche, denen man notwendig glauben muß. So verweist er, ohne irgend einen Unterschied zu machen, auf Jonas und die Niniviten, auf die Königin von Saba und Salomon, auf Elias und Elisäus, auf David, Noe, Lot, die Sodomiten, ja sogar auf das Weib des Lot (Mt 12,3. 39—42; Lc 17,26—29. 32 etc.). Feierlich erklärt er: „Nicht ein Jota oder ein Strichlein wird vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht" (Mt 5,18) und „Die Schrift kann nicht aufgehoben werden" (Joh 10,25) . . . In der Schule des göttlichen Meisters selbst haben also Hieronymus und die übrigen Kirchenväter ihre Lehre von der hl. Schrift gelernt und nirgends anders.

Ein Friedensfürst war Benedikt XV. Schon in seiner ersten Enzyklika bei Antritt des Pontifikates vom 1. Nov. 1914 mahnte er die streitenden Parteien in der Kirche zum Frieden. Sein Friedensruf fand Gehör. Finden auch diese seine ernsten Mahnungen, autoritativen Entscheidungen und Lehren, die er uns so klar und entschieden in der Hieronymus-Enzyklika gegeben hat, Gehör, Beachtung, Gehorsam, dann kann und dann wird das Studium der hl. Schrift, vom Geiste des einmütigen Glaubens und des Friedens getragen, in den katholischen Schulen einer schöneren, hoffnungsfreudigen Zukunft entgegengehen.

Literaturberichte

A. Übersichten

Aristoteles und Aristotelismus

1) **Die Erkenntnistheorie des Aristoteles** dargestellt von *Joseph Geyser*. Münster i. W., Schöningh, 1917. XI u. 316 S. gr. 8°. M 13.50.

2) **Die Ethik des Aristoteles** in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht von Dr. *Michael Wittmann*. Regensburg, Manz, 1920. XIX u. 355 S. gr. 8°.

3) **Aristoteles und die Willensfreiheit.** Eine historisch-kritische Untersuchung von Professor Dr. *M. Wittmann*. (Philosophisches Jahrbuch 34 [1921] 5—30 131—153.) 54 S. gr. 8°.

4) Dr. *Georg Heidingsfelder*, **Albert von Sachsen.** Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 22, H. 3. 4.) Münster i. W., Aschendorff, 1921. gr. 8°. VIII u. 152 S. M 35.—.

5) **Geschichte der Aristotelischen Philosophie** im protestantischen Deutschland von *Peter Petersen*. Leipzig, Meiner, 1921. gr. 8°. XII u. 542 S. M 100.—.

6) **Geschichte der Philosophie.** III: Die Philosophie des Mittelalters. Von Dr. *Martin Grabmann*, o. Professor an der Universität München. (Sammlung Göschen Nr. 826.) Berlin u. Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (Walter de Gruyter & Co.). M 6.—.

1) *G.* hat sich das Ziel gesetzt, nicht eine im engern Sinne historische, sondern eine doxographische — man könnte vielleicht auch sagen problemhistorisch-kritische — Darstellung zu geben. Durch seine früheren erkenntnistheoretischen Arbeiten ist der Verfasser in vorzüglicher Weise vorbereitet, die Fragen so zu formulieren, wie sie den modernen Philosophen interessieren und da-

durch die Erkenntnistheorie des Aristoteles der heutigen Welt näher zu rücken. Ob sich aber Aristoteles diese Fragen in annähernd ähnlicher Weise vorgelegt und uns eine Antwort darauf hinterlassen? Es sei beispielshalber hingewiesen auf die kantisch lautenden Probleme: wie der Gegenstand durch Denken bestimmt werde (4. Kap.) und ob es Notwendigkeitsurteile von synthetischer Natur gebe (Kap. 6 u. 12 § 8), ferner auf die Frage, ob A. kritischer Realist gewesen (8. Kap.), endlich auf die bei *Hume* wiederkehrende Annahme eines intellektuellen „Glaubens" (9. Kap.) und die Bestimmung seines Verhältnisses zum Wissen (10. Kap.).

Ein genaueres Eingehen auf die Antworten, die *G.* bei A. findet, rechtfertigt indes fast durchweg die Fragestellung, indem sich zeigt, daß der Stagirite durch die Geistesarbeit seiner Vorgänger, insbesondere durch ihre Auseinandersetzungen mit den Sophisten, schon mit jenen Problemen vertraut war. So ist das kantische Bestimmen des Gegenstandes durch die Hypothesislehre des Plato vorgebildet (23—33 231). A. ist ihr aber nicht gefolgt (231 ff). Näher zu einander stehen nach *G.* Kant und Aristoteles durch die Annahme notwendiger und zugleich synthetischer Urteile; doch wird zugestanden, daß sie dieselben in verschiedenem Sinne auffassen (277). Die Stellungnahme zum naiven und kritischen Realismus erfolgt bei A. anknüpfend an Platons Theaetet. *Geysers* scharfsinnige Erörterung dieses und anderer einschlägiger Aristotelestexte macht es wahrscheinlich, daß folgendes die Ansicht des Stagiriten war: Die Sinnesqualitäten existieren zwar in der Außenwelt, werden aber nicht unmittelbar von uns wahrgenommen. Erst durch einen zum schlicht konstatierenden Wahrnehmungsakt hinzutretenden Erkenntnisakt werden wir uns der Passivität unserer Empfindung bewußt und werden dadurch das Vorhandensein eines Aktiven inne (176). In ähnlicher Weise ist die aristotelisch-scholastische Lehre schon von *Franz v. Salis-Sevis S. J.*[1]) verstanden worden. Nach dem 10. Kap. des vorliegenden Werkes schränkt A. den Bereich des Wissens ebenso stark ein wie Platon, da auch nach A. nur Wesenswahrheiten Gegenstand desselben werden können, alle Tatsachenwahrheiten dagegen dem „Glauben" (δόξα) zugewiesen werden. Eine Milderung dieser Auffassung enthalten die Ausführungen des letzten (13.) Kap., in denen gezeigt wird, wie Erfahrung und Denken sich verbünden, um auch über nicht metaphysisch, sondern nur naturgesetzlich notwendige Sachverhalte ein wahres Wissen zu erlangen. — Diese Andeutungen mögen genügen, um von dem reichen und anregenden Inhalt des Werkes eine Ahnung zu geben.

[1]) Della conoscenza sensitiva (Prato 1881 S. 139 f).

2) Die beiden im Titel angegebenen Aufgaben, die sich *Wittmann* gestellt, sowohl den systematischen Aufbau als auch die geschichtlichen Grundlagen der Nikomachischen Ethik aufzudecken, sind in mustergültiger Weise gelöst. *W.* weist nach, daß A. in der allgemeinen Tugendlehre der Reihe nach alle Beziehungen der Tugend ins Auge faßt: ihr Verhältnis zur Vernunft (43—97), zum freien Willen (97—143), zum Gefühlsleben (143—173). Nur eine wichtige Beziehung scheint vom Stagiriten bei der Betrachtung der Tugend im allgemeinen fast ganz übersehen worden zu sein, diejenige zur Religion (173). Vielleicht ist es aber doch nicht ganz berechtigt zu sagen, das religiöse Moment komme nur in indirekter Form zur Geltung, nämlich nur insofern der Zweckgedanke, der die ganze allgemeine Tugendlehre durchdringt, ohne ein vernünftiges Weltprinzip nicht vollzogen werden könne. Wenigstens der Schluß des 9. Kap. im 10. Buch scheint das sittliche Leben direkt mit der Gottheit in Beziehung zu setzen. Auch in der speziellen Tugendlehre offenbart das Werk des Aristoteles den Drang nach systematischer Behandlung. Zum ersten Mal wird da eine vollständige Tugendlehre entwickelt, die alle wichtigeren Tugenden bespricht (183—244). Sogar die beiden Abhandlungen über die Lust im 7. und im 10. Buch stehen im Zusammenhang mit dem Ganzen, weshalb die Zweifel an der Echtheit der ersteren der Grundlage entbehren (304).

Die sorgfältigen historischen Untersuchungen, in denen *W.* die einzelnen Gedanken der Aristotelischen Sittenlehre bis zu ihren Quellen zu verfolgen sucht, ergeben immer wieder, daß von dem großen griechischen Denker die Arbeiten seiner Vorgänger eingehend gewürdigt, aber zugleich selbständig weitergeführt wurden. Als die bedeutsamsten Fortschritte bezeichnet *W.* die Bestimmung des menschlichen Lebenszweckes, des Verhältnisses der Tugend zur Vernunft, zum freien Willen und zur Lust, sowie eine früher nie erreichte Vollständigkeit der speziellen Tugendlehre (327—32).

3) In diesem Sonderabdruck zweier Artikel des Philos. Jahrbuches wendet sich *Wittmann* gegen jene neueren Philosophiehistoriker, die Aristoteles zum Deterministen stempeln wollen, obwohl er doch, wie nachgewiesen wird, jederzeit als Verteidiger der Willensfreiheit gegolten habe. Es werde ihm auch zu Unrecht der intellektualistische Freiheitsbegriff der spätern Peripatetiker zugeschrieben, den auch der hl. Thomas in sein System aufgenommen und mit dem echten Aristotelischen Freiheitsbegriff zu versöhnen gesucht habe. Die neue Auffassung hat an *Löning* ihren bedeutendsten Vorkämpfer. Doch widerspreche seine Aus-

legung der Bedeutung, welche die προαίρεσις der Nikomachischen Ethik (3,4) habe, und der Erklärung des Stagiriten, diese Wahl beziehe sich auf Handlungen, die in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) stehen (3,5), sowie seiner Zurechnung der Unterlassungen und der fahrlässigen Handlungen. Diese Einwände gegen *Löning* wirken überzeugend; dagegen will mir vorkommen, der Freiheitsbegriff des hl. Thomas werde dadurch noch nicht intellektualistisch, daß er die προαίρεσις in das letzte praktische Urteil verlegt. Es ist zu beachten, daß es sich eben um ein freies Urteil handelt. *W.* zitiert selbst eine Stelle, in der das ganz klar ausgesprochen ist: „liberum arbitrium est potentia, qua homo libere judicare potest". Verit. 24,6.

4) *Heidingsfelder* bietet unter Benutzung teilweise neuer Quellen die erste ausführliche Lebensbeschreibung Alberts von Sachsen, des ersten Rektors der Wiener Universität, sowie die erste eingehende Untersuchung seines ungedruckten Kommentars zur Nikomachischen Ethik. Albert von Sachsen legte während seines Aufenthaltes in Paris (ca. 1351–1362) durch seine Wirksamkeit als Magister artium und durch seine Schriften den Grund für sein Ansehen und durch dieses zu seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl zu Halberstadt. In der Logik ist er Vorkämpfer des Okkamismus. Als Naturphilosoph bahnt er mit Buridan, Nikolaus von Oresme und Themo die Wege für die neuere Naturwissenschaft. Sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik entstand wahrscheinlich in den ethischen Vorlesungen, die er an Sonn- und Feiertagen nach der Predigt zu halten pflegte, und zu denen er sich von der englischen Nation eine eigene Erlaubnis verschafft hatte. Im Prolog erklärt A. v. S. vor allem den Zusammenhang der Gedanken und den Aufbau herausstellen zu wollen. Dabei schließt er sich nicht nur eng an den Aristotelischen Text an, sondern zeigt, wie *H.* durch genaue Vergleiche nachgewiesen, auch weitgehende Abhängigkeit von einem nur wenige Jahrzehnte älteren Zeitgenossen, dem Angelsachsen *Walter Burleigh*, dessen Kommentar 1481, 1500 und 1521 zu Venedig gedruckt wurde. Doch hat A. v. S. das im Prolog aufgestellte Programm folgerichtiger durchgeführt als sein Vorgänger und sich enger an den hl. Thomas angeschlossen. Die Frage, ob Albert von Sachsen Determinist war, wird gegen *Duhem* unter Anführung guter Belegstellen verneint.

5) Möchte dem katholischen Aristotelismus und Thomismus des 17. und 18. Jahrh. ein ebenso tüchtiger Geschichtsschreiber entstehen, wie er in *Petersen* dem protestantischen zuteil geworden! Das Werk beruht auf sorgfältigen Quellenstudien und vergleicht verständnisvoll das Verhältnis der Autoren unter einander auch

in Einzelheiten, ohne sich in dieselben so zu verlieren, daß der Blick für das Ganze abhanden kommt. Wie lohnend ein analoges katholisches Unternehmen wäre, läßt sich kaum besser veranschaulichen als durch diese Darstellung des protestantischen Aristotelismus. Die Stimme des Aristoteles, die hier erschallt, erweist sich meistens als Widerhall des katholischen Aristotelismus.

Das merkt man vor allem im ersten Teile des Werkes, der das Zeitalter der Herrschaft der aristotelischen Philosophie 1530 bis 1690 behandelt. Als „die Theologen Krieg mit der Philosophie führten", glaubte Melanchthon „schützend für sie eintreten zu müssen, wie man Herd und Altar schirme" und beklagte „sein törichtes Zeitalter, das so viele herrliche Schöpfungen gelehrter Menschen in Vergessenheit geraten lasse" (41). Was ihn aber „nötigte, sich für Aristoteles zu entscheiden", das war „der Stand der damaligen philosophiegeschichtlichen Überlieferung und Beurteilung" (43); also der katholische Aristotelismus. Dieser erste Anstoß wirkte weiter: „Die Einrichtungen der Wittenberger philosophischen Universität (!) sind auf alle protestantischen Universitäten übertragen worden und so wanderte auch die aristotelische Philosophie von Ort zu Ort in achtunggebietender Stellung" (118). Doch blieb es im 16. Jahrh. der Hauptsache nach bei der Pflege der Logik. Daß im 17. die aristotelische Metaphysik hinzukam, dazu sollte die Veranlassung auch wieder von den Katholiken ausgehen. Nach *Elswich* war es um 1700 eine unter den Protestanten vielverbreitete Ansicht, die Liebe zur Metaphysik datiere vom Regensburger Religionsgespräch 1601 her, wo „man den Zwang empfunden, den disputiergewaltigen Jüngern Loyolas mit gleichen Waffen zu begegnen". Nach *Petersen* ist dieses Gerücht nur insofern berechtigt, als es „der protestantischen Nachwelt unvergeßlich blieb, daß hier der erste Zusammenstoß mit jesuitisch durchgebildeten Gegnern erfolgte", und „daß sich die Protestanten ganz besonders über die dialektische Form des Gespräches ereiferten, auf der die Gegner bestanden" (278 Anm.). Nach *Tröltsch* seien die innerprotestantischen Streitigkeiten Hauptursache der Wendung zur Metaphysik gewesen. Die Behauptung der Philosophiehistoriker Budde, Brucker, Buhle, Ritter, daß der italienische und spanische Peripatetismus den Anstoß gegeben, wäre deshalb, wie mir scheint, soweit richtig zu stellen, daß die Protestanten das Bedürfnis nach der verloren gegangenen Metaphysik aus eigenem hatten u. ihnen nur die Erfüllung jenes Bedürfnisses von außen kam. Nach *P.* gilt auch letzteres nicht unbeschränkt. Er weiß eine Reihe protestantischer Autoren zu nennen, die metaphysische Werke veröffentlichten, ehe in Mainz die metaphysischen Disputationen

des *Suarez* gedruckt wurden[1]). Hält man aber die einzelnen Angaben *Petersens* zusammen, so zeigt sich, daß die Zahl jener Autoren größer ist als ihre Selbständigkeit und ihr Einfluß. Das Wiederaufblühen der Metaphysik in Wittenberg z. B. wird auf Karlstadt zurückgeführt, der sich in Köln dem Thomismus angeschlossen hatte und in Wittenberg an der Spitze der Thomisten stand (281). Die Synopsis des *Taurellus*, dessen Bedeutung als Metaphysiker *P.* sehr hoch einschätzt, ist ihm (*P.*) bei Quellenangaben in späteren metaphysischen Werken nie begegnet. Dagegen haben gerade jene zwei Autoren, die am meisten Anklang fanden, *Cornelius Martini* und *Timpler*, die katholischen Scholastiker stark benützt (286 f). Ja der nach der Mainzer Suarez-Ausgabe am meisten verbreitete Metaphysiktext, *Scheiblers* Opus metaphysicum schließt sich so eng an Suarez' Disputationen an, daß er mit vollem Recht den Namen eines „protestantischen Suarez" erhielt (289). Bei *Jakob Martini*, *Henning*, *Arnisaeus*, *Konrad Horn*, *Johannes Stier* und *Daniel Stahl* konstatiert *P.* das Bestreben, es doch „hie und da etwas anders zu machen" als *Suarez* und der von ihm abhängige *Scheibler*. Neben dem mittelbaren Einfluß, den die spanische Scholastik durch diese zahlreichen protestantischen Handbücher übte, blieb der unmittelbare, den sie schon vor 1600 zu üben begonnen, in erhöhtem Maße bestehen. So erzählt *Joh. Balth. Schuppius*, der um 1625 an die Marburger Universität kam, er habe dort nur von Darapti und Felapton, von dem Collegio Conimbricensi [S. J.], dem Ruvio [S. J.] und dem *Suarez* gehört. (Bei P. 289 Anm.)

Im zweiten Teil des Werkes zeigt *P.* zunächst eingehend, wie *Leibniz* diesen protestantischen Aristotelismus in sich aufnimmt und aus ihm herauswächst. Die Entwicklung von dem Standpunkt der „reformierten Philosophie" zum eigenen idealistischem System „vollzieht sich nicht so, wie sich ein Schmetterling aus der Raupe entfaltet, daß Wesen und Gestalt völlig verändert erscheinen. Vielmehr bleibt eine Fülle von Gedanken zurück, teils im Baugrund, teils als Bindeglied oder Träger im Bauwerk selbst" (357). Ein Herausstellen dieser Elemente, wie es *P.* versucht, macht natürlich das System des *Leibniz* dem scholastisch Gebildete zugänglicher. Bei *Samuel Pufendorf* und *Thomas Christian* zeigt sich dann in steigendem Grade eine aristotelesfeindliche Stellungnahme. Um letzteren sammelte sich ein Kreis von Männern, die den Ruf nach Denkfreiheit erhoben und neben der Autorität der

[1]) *Petersen* scheint fälschlicherweise anzunehmen, daß dort die erste Auflage erst 1614 erschienen sei statt 1606. Vgl. S. 288 mit S. 183.

Kirche auch die aristotelisch-scholastische Philosophie als Feindin derselben hinstellten. Die Schmähungen der damaligen englischen und französischen Philosophen taten das übrige, um die Schulphilosopie den Deutschen verächtlich zu machen. Trotzdem bemerkt *P.* ein Fortwirken der alten Überlieferungen, die er bis in das 19. Jahrh. hinein verfolgt. — Durch diesen kurzen Bericht glaube ich gezeigt zu haben, wieviel Bemerkenswertes bei der innigen Verflechtung katholischer und protestantischer Scholastik das vorliegende Werk auch für den katholischen Leser enthält.

6) Es ist sehr erfreulich, daß der Verlag Göschen die Darstellung der mittelalterlichen Philosophie in eine so hervorragend bewährte Hand gelegt. Es ist staunenswert, wie vielseitig der Gegenstand auf 122 Seiten beleuchtet wird. Die Einleitung macht bekannt mit der patristischen, islamitischen und jüdischen, Kap. I mit den allgemeinen Charakterzügen der scholastischen Philosophie, Kap. II mit ihrem Entwicklungsgang in der Früh- und Hochscholastik, Kap. III mit ihrem Höhepunkt, dem hl. Thomas von Aquin, Kap. IV endlich mit der Verfallszeit des 14. und 15. Jahrh. Die Darstellung ist trotz der großen Knappheit flüssig und leicht verständlich.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen.

Das Weltengeheimnis. Vorlesungen zur harmonischen Vereinigung von Natur- und Geisteswissenschaft, Philosophie, Kunst und Religion. Von Dr. *Karl Jellinek.* 2. Auflage. XVI u. 552 S. mit 180 Textabbildungen. Stuttgart, Enke. 1921. M 70.—; geb. M 78.— u. M 82.—.

Im vorliegenden Werke stellt sich der Verf. die umfangreiche und schwierige Aufgabe, eine allgemeine Synthese der Geisteswissenschaften zu geben und eine große moderne Weltanschauung zu bieten. Als Führer zum großen Ziel kann nicht der Skeptiker und blinde Dogmatiker, sondern der kritische Philosoph und vor allem der Mystiker dienen, der auf gleiche Weise Verstand und Herz zu lenken versteht (S. 2 f). Darum ist auch das affektive Moment in Wort und Bild neben dem verstandesmäßigen im Werke reichlich zur Geltung gekommen. Gleich anfangs werden die Hauptresultate der Synthese zusammengestellt und so eine Perspektive der 5 großen Reiche des Kosmos gegeben (S. 4). Dem

Aufstieg ins Reich der nicht organisierten Materie folgt der Eintritt in das Reich des lebendigen Leibes. Als wichtigstes Ergebnis erscheint hier das Walten von intelligenten Ursachen neben dem Wirken der blinden physikalisch-chemischen Kräfte. Daraus folgt das Scheitern des rein mechanischen Materialismus und die Anerkennung der Finalität in diesen Reichen.

Der nächste Aufstieg führt in das Reich der Seele, die mit dem Leibe in Wechselwirkung steht, ohne daß den einzelnen seelischen Akten zugehörige Gehirnvorgänge gleichzeitig parallel laufen. Im Schlaf und Traum gewinnt die Seele Aussicht in andere Wirklichkeitsstufen, die Seelenwelt. Von der Seele ist nach dem Verfasser scharf zu scheiden der Geist, der dem Menschen allein (neben der Seele) zukommt. Eine umfangreiche Erkenntniskritik zeigt einerseits den nur bedingten Geltungsbereich der physischen Wirklichkeitsstufe und erschließt andrerseits das Reich des Geistes, d. h. das Reich des begrifflichen Denkens, des sittlichen Fühlens und Wollens. Es zeigt sich, daß jeder Menschengeist dauernd verknüpft ist mit dem Schöpfer — Gott (Logos). Alle menschliche Geistestätigkeit ist ja nach ein und demselben Ziele orientiert. Das ist die Antwort auf den Ruf des Logos an alle: Denke, fühle, wolle, handle frei vom Standpunkt der Einheit alles Geschaffenen! Der Geist ist unsterblich, hat schon vor der Geburt existiert und verkörpert sich mit Unterbrechungen nach dem Tode wieder. Von diesem Standpunkte aus wird das Rassenproblem, die sozialen Erscheinungen, die Geschichte und das Walten der Volksseelen ergründet; alles strebt schließlich der Erlösungsidee zu. Der Weltkrieg war der entscheidende Wendepunkt. Die neue sich jetzt bildende Menschheitsorganisation wird nicht aus dem Schwerte, nicht aus dem Gelde, sondern aus dem Geiste entstehen (S. 10). Kurz gefaßt: Jede Menschenseele ist vom Schöpfer-Gott ausgegangen und kehrt zu ihm nach ihrer Wanderung zurück. Der höchste Aufstieg führt in das Innerste unseres Wesens, in das Reich des Überbewußten, des Absoluten, der schrankenlosen Freiheit. „Die Freiheit, die höchste Gottheit ist das einzige absolut unsterbliche Selbst, als das wir uns erkennen und vor dessen Unerforschlichkeit wir uns in tiefer Ehrfurcht neigen!" (S. 11)

Wie aus der Inhaltsangabe ersichtlich, münden die Ausführungen *Jellineks* vollständig in der grotesken theosophischen Weltanschauung, auf deren sachliche Kritik einzugehen, hier nicht der Ort ist. Nur einiges möge berührt werden.

Die ersten Teile des Werkes über den belebten und unbelebten Stoff verraten den exakten Physiker und Chemiker und geben eine ausgezeichnete Widerlegung des Materialismus. „Nur Biologen, die

von der Leistungsfähigkeit physikalisch-chemischer Kräfte meist keine Ahnung haben, niemals aber Physiker und Chemiker, die mit der Wirkungsweise der physikalisch-chemischen Kräfte vertraut sind, die Kinetik, Elastizitätstheorie u. s. w. getrieben haben und im Schweiße ihres Angesichts physikalische und chemische Probleme exakt mit allen Mitteln der höheren Mathematik durchgerechnet haben, werden den blinden physikalisch chemischen Kräften derartige harmonische und zielstrebige Prozesse (Regeneration etc.) zumuten" (S. 115). Man muß wirklich dankbar sein, daß nicht bloß manche Biologen und Philosophen, sondern auch ein hervorragender Physiker und Chemiker eine so entschiedene Sprache redet. Treffend sind die Ausführungen, welche das Walten intelligenter Ursachen in der belebten und unbelebten Welt nachweisen und so die oft geschmähte Finalität zu Ehren bringen. Auch der Nachweis einer geistigen und vom Leibe innerlich unabhängigen Menschenseele enthält vieles Anerkennenswerte.

Die nähere Untersuchung der intelligenten Ursachen führt dann freilich zu Resultaten, die jeder Nicht-Theosoph ablehnen muß. Die Unzahl von hochintelligenten aber doch unvollkommenen Architekten der Organismenleiber, die reale Scheidung von Seele und Geist im Menschen, die Volksseelen und Planetengeister, der Schöpfergott Logos und die schrankenlose Freiheit des Überbewußten, das alles wird mehr durch stürmende und drängende Affekte denn durch sachliche philosophische Überlegung zutage gefördert. Da hat der „Mystiker" wohl zu sehr die Führung übernommen. Manches im einzelnen Treffende findet sich wohl auch da, ja manche Schlußsätze haben sogar anscheinend ein christlich-philosophisches Gepräge. Freilich geht dann die Auslegung derartiger Dikta öfter ins Ungeheuerliche, wenn z. B. von Trinität oder Maria die Rede ist (S. 485).

Im ganzen gewinnt man wohl den Eindruck, der Verfasser suche die Wahrheit; es ist wirklich sehr bedauerlich, daß er so viel Fleiß und Scharfsinn darauf verwendet hat, dieselbe aus den trüben Quellen der phantastischen Theosophie zu schöpfen. Was wirklich echt ist an der Wissenschaft „der Erleuchteten" — die Überzeugung vom Dasein Gottes, Schöpfung, Unsterblichkeit der Seele u. s. w. — das hätte er alles, losgelöst von den ungeheuerlichen Phantastereien, im Schatze der alten Wahrheiten christl. Philosophie finden können. Da wäre er auf eine Weltanschauung gestoßen, die jeder nüchternen philosophischen Kritik standhält und dabei an Geschlossenheit und Großartigkeit alle theosophischen Systeme übertrifft.

Zum Schlusse sei noch die geschmackvolle und reiche Auswahl der Illustrationen hervorgehoben.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage von *Christian Pesch S. J.* Paderborn, Schöningh, 1921. VIII + 127 S. 8°. M 27.—.

Der Untertitel zeigt an, daß es dem Verf. darum zu tun war, durch seine Untersuchung über die Irrlehre des Nestorius eine theologische Prinzipienfrage zu erläutern oder, genauer gesagt, darzutun, daß eine gewissenhafte Untersuchung über die christologischen Ansichten des Nestorius keineswegs zu Resultaten führt, die mit feststehenden katholischen Lehren in Widerspruch stehen. Seitdem nämlich das verloren geglaubte Werk des Nestorius, das „Buch des Heraklid", i. syrischer Übersetzung wiedergefunden, von *M. Bedjan* herausgegeben und von *F. Nau* ins Französische übertragen wurde (1910), haben nicht bloß mehr Gegner der katholischen Kirche, sondern auch einige katholische Gelehrte die Ansicht geäußert, Nestorius sei mit Unrecht auf dem Konzil von Ephesus verurteilt worden. Daraus würde nun folgen, daß die Kirche in der Beurteilung der dogmatischen Tatsachen nicht unfehlbar sei und sich geirrt habe, als sie sich eine Unfehlbarkeit den Jansenisten gegenüber zusprach. „Weiß also die Kirche nicht, in welchen Dingen sie unfehlbar ist? Wenn sie das nicht weiß, dann hat ihre Unfehlbarkeit überhaupt keine Bedeutung mehr; denn jeder Lehrentscheidung tritt dann der Zweifel gegenüber: Ist das ein Gegenstand der lehramtlichen Unfehlbarkeit? Damit ist die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung hinlänglich angedeutet" (Vorw. III).

Dem gegenüber sucht *P.* in 15 Kapiteln auf Grund des sämtlichen bekannten Quellenmaterials den Nachweis zu liefern, daß Nestorius wirklich ein Irrlehrer war und wenigstens der Hauptsache nach jene Irrlehre vorgetragen hat, die man ihm auf katholischer Seite bis jetzt zur Last gelegt hat, und daß somit die Kirche in der Beurteilung und Verwerfung seiner Lehre sich nicht getäuscht hat. Der Beweis wird erbracht aus seinen Predigten zu Konstantinopel und seinem Auftreten gegenüber jenen, die Maria den Titel Gottesgebärerin beilegten, aus seinen Äußerungen über *Diodor* und *Theodor* von Mopsuestia, die er beide als gottselige und orthodoxe Lehrer feierte, aus seinen Gegenanathematismen gegen die Anathematismen des *Cyrillus* von Alexandrien, aus dem Urteile von Zeitgenossen und endlich aus dem, wie es scheint, absichtlich in sehr dunklem Stile geschriebenen Buche des Heraklid, in dem *N.* sich alle Mühe gibt, die Tatsachen zu verdrehen, die Ansichten seiner Gegner zu entstellen und seine eigene Lehre in möglichst günstigem Lichte erscheinen zu lassen. Wer die Ausführungen *P.s* aufmerksam und vorurteilsfrei liest und sich

die Mühe nicht verdrießen läßt, den zweideutigen Äußerungen des *N.* auf den Grund zu gehen, wird zweifelsohne nicht umhin können, seiner Auffassung vollkommen beizupflichten, daß *N.* die hypostatische Union im katholischen Sinne geleugnet hat.

Nach ihm gibt es in Christus nicht bloß zwei verschiedene Naturen, sondern auch zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, die nur durch die denkbar innigste Verbindung (Synapheia) zu einem moralischen, nicht physischen Prosopon vereinigt sind. Daher ist auch jede communicatio idiomatum unstatthaft; man darf nicht sagen: Gott ist aus der Jungfrau Maria geboren. Deshalb ist Maria nicht im eigentlichen Sinne Gottesgebärerin, sondern nur Christusgebärerin; denn ein anderer ist der in Ewigkeit aus dem Vater Geborene und ein anderer, der in der Zeit aus dem Schoße der Jungfrau hervorging. Der Sohn Mariens ist nur ein mit Gott verbundener Mensch. Die Verbindung beider Prosopa besteht darin, daß die Gottheit sich des Prosopons der Menschheit und die Menschheit sich des Prosopons der Gottheit bedient. Obwohl beide Prosopa vom ersten Augenblick an aufs innigste zu einem dritten vereinigt waren, hat doch Christus in seinem menschlichen Prosopon einen innern Fortschritt an Tugend und Heiligkeit gemacht und durch sittliche Kämpfe und Siege diese Vereinigung immer fester und inniger gestaltet.

Daraus ergibt sich, daß die bisher in der katholischen Theologie übliche Darstellung der Lehre des *N.*, derzufolge derselbe zwei Personen in Christus gelehrt hat, der Sache nach richtig ist; nur muß man hinzufügen, daß die zwei physischen Prosopa in Christus zu einem moralischen Prosopon der Vereinigung zusammengefügt sind.

Aus der Untersuchung ergibt sich auch mit voller Evidenz, daß *Cyrillus von Alexandrien* keine monophysitische Lehre vortrug, wie man auf gegnerischer Seite nach dem Vorgange des Nestorius oft behauptet, sondern die Verschiedenheit und Unvermischtheit der beiden Naturen auch nach ihrer Vereinigung stets ausdrücklich betont hat. Zugegeben kann werden, daß seine Ausdrucksweise infolge mangelnder feststehender Terminologie nicht immer ganz klar ist und besonders die Formel: „eine Natur des menschgewordenen Logos" leicht einer falschen Deutung fähig ist; daher ist es nicht zu verwundern, daß später die Monophysiten sich auf ihn beriefen.

Am Schlusse berücksichtigt *P.* die zugunsten des *N.* vorgebrachten Entschuldigungen der Reihe nach und zeigt, daß sie auf Grund des vorliegenden Tatsachenmaterials nicht stichhaltig sind.

P. hat durch seine klare und gründliche Untersuchung der katholischen Sache einen großen Dienst erwiesen und sich den Dank der kirchlich gesinnten Kreise verdient.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

1. **Saint Augustin a-t-il confessé?** Par *Paul Galtier*. (Extrait de la Revue Pratique d'Apologétique. Avril—Juin 1921.) Paris, G. Beauchesne. 51 p. 8°.

2. **Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin.** Eine Auseinandersetzung mit *B. Poschmann* von Dr. *Karl Adam*—Tübingen. (Münchener Studien zur histor. Theologie, Heft 2.). Kösel-Pustet, Kempten 1921. VII + 90 S. 8°. M 16.—.

1. Der Verf. hat sich zwar ausdrücklich den Zweck gesetzt zu untersuchen, ob Augustin Beicht gehört, d. h. ob er von den Sündern das Bekenntnis ihrer Vergehen entgegengenommen hat in der Absicht, sie durch die kirchliche Schlüsselgewalt loszusprechen. In Wirklichkeit aber tritt diese Hauptfrage ziemlich in den Hintergrund gegen ein anderes sehr wichtiges und besonders heutzutage viel umstrittenes Problem: Hat Aug. ein geheimes Bußverfahren gekannt und geübt und bei welchen Sündern wurde es in Anwendung gebracht? Unser am 6. Februar d. J. plötzlich seiner Forscherarbeit durch den Tod entrissener Mitarbeiter *H. Brewer S. J.* hat in dieser Zeitschrift 45 (1921) 1—42 dazu Stellung genommen.

Im ersten Teil handelt *G.* von der öffentlichen Buße. Sie ist nicht gleichbedeutend mit der öffentlichen Beicht; aber sie hat zur Voraussetzung, daß der sie auferlegende Bischof oder Priester irgendwelche Kenntnis von den Sünden hatte, da er nach ihrer Beschaffenheit und Zahl die Bußzeit bestimmen mußte. Bei notorischen Sündern und bei solchen, die vor einem Gerichtshof durch Zeugen überwiesen waren, konnte schon die bloße Zustimmung zur Übernahme der Kirchenbuße als Sündenbekenntnis gelten. Waren aber die Sünden geheim, so mußte der Poenitent selbst um Auferlegung der Buße nachsuchen und daher freiwillig, aber im geheimen, seine Sünden bekennen. Nach Anhörung des Schuldbekenntnisses entschied der Bischof, ob die Sünden eine öffentliche Buße erheischten oder ob hievon Abstand genommen werden konnte.

Wenn nun aber in jedem Falle ein Sündenbekenntnis gefordert wurde, wie kommt es, daß *Aug.* fast immer nur von einem Sündenbekenntnis vor Gott, selten von einem solchen vor dem Bischof redet? Darauf ist zu erwidern, daß die Beicht vor dem Priester nicht das Haupterfordernis der Sündenvergebung ist, sondern das Schuldbekenntnis vor Gott und die innere Herzensbuße. Die Schwierigkeit, mit welcher die Gläubigen jener Zeit zu kämpfen hatten, lag nicht so sehr in dem geheimen Bekenntnis vor dem Priester als in der inneren Umkehr. Daher mußte in

den Predigten das Hauptgewicht auf das Schuldbewußtsein gelegt werden.

Im 2. Teile geht *G.* auf die geheime Buße über. Um eine solche bei *Aug.* zu finden, darf man nicht den Maßstab der heutigen Praxis anlegen, sondern muß den Begriff weiter fassen und darunter alles subsumieren, was nicht öffentliche Buße im eigentlichen Sinne ist. Das Wesen der öffentlichen Buße, die nur einmal gestattet wurde, lag nicht in der öffentlichen Rekonziliation, auch nicht im Fernbleiben von der Eucharistie, sondern vielmehr in der mit einer gewissen Feierlichkeit verbundenen Einreihung in die Zahl der paenitentes proprie dicti, die bei gottesdienstlichen Versammlungen einen eigenen Platz einnehmen und die vom Bußleiter genau normierten Bußwerke unter dessen beständiger Kontrolle verrichten mußten. Unterblieb nach dem Urteil des minister die Einreihung unter die eigentlichen Büßer und erfolgte auf das Sündenbekenntnis sofort die Rekonziliation, so haben wir eine Privatbuße, mochte auch die Rekonziliation öffentlich geschehen oder das Vergehen allgemein bekannt sein. Daher ist die Rekonziliation der in der Häresie geborenen Konvertiten und die Absolution auf dem Sterbebette der Privatbuße beizuzählen.

In welchem Umfange war nun die Privatbuße zur Zeit Augustins in Gebrauch und nach welchen Normen wurde vorgegangen, um gewisse Sünder von der Einreihung unter die öffentlichen Büßer zu dispensieren? Die richtige Beantwortung dieser Frage allein ist imstande, die scheinbar widersprechenden Äußerungen des Kirchenvaters über die Buße in Einklang zu bringen.

Das Prinzip der Lösung dieser Schwierigkeiten liegt nach *G.* in der Natur der dem kirchlichen Minister zukommenden Sündenvergebungsgewalt. Die Aufgabe der Schlüsselgewalt besteht darin, die Sünder zu bessern; um dies zu erreichen, darf er in einzelnen Fällen auch die durch allgemeine Gesetze festgestellten Bedingungen überschreiten. Hat ja doch schon *Cyprian* den Ausspruch getan, daß die vom Bischof selbst unter Mißachtung der gesetzlich festgelegten Bestimmungen erteilte pax auf jeden Fall gültig sei, und *Basilius* und *Aug.* betonen, daß bei der Bußleistung das Hauptgewicht auf den Reueschmerz zu legen sei. Die Kirche darf nicht durch unzeitige Härte die Rückkehr des Sünders moralisch unmöglich machen.

Auf Grund dieser Erwägungen stellt *Aug.* de div. quaest. 83 c. 26 den Kanon auf: Nur die ex malitia Sündigenden sind zur öffentlichen Buße unbedingt anzuhalten, aber die aus Unwissenheit und Schwachheit Sündigenden „non sunt cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur". Unter diesen

aus Unwissenheit und Schwachheit begangenen Sünden hat man wirkliche Todsünden zu verstehen, wenn sie auch im Vergleich mit den Bosheitsünden venialia genannt werden. Nach *Aug.* können selbst die objektiv schwersten Sünden aus Unwissenheit und Schwachheit begangen werden. Dieselbe Einteilung der Sünden in 3 Kategorien: Sünden aus Unwissenheit, Schwachheit und Bosheit findet sich noch in Q. in Hept. l. 4. Die kirchlichen Gesetze, welche die Bußdisziplin regeln, betrachten die Sünden nur nach ihrer objektiven Seite ohne Rücksicht auf den moralischen Zustand der Sünde. Sache des Seelenarztes ist es nun zu entscheiden, ob die festgesetzten Heilmittel in den einzelnen Fällen anwendbar sind und Erfolg verheißen. Kommen daher Sünder zum Bischof, die in Unwissenheit dahinleben und aus Schwachheit gefallen sind, so mag er ihnen zureden, die öffentliche Buße auf sich zu nehmen. Weigern sie sich aber, so darf er sie nicht zurückstoßen: non sunt cogendi.

Daß nicht alle Todsünder zur öffentlichen Buße zu zwingen sind, ergibt sich auch aus de fide et op. C. 3,3 lehrt *Aug.*, der Bischof könne den Sünder entweder öffentlich oder geheim zurechtweisen „sicut infirmitatis diversitas admonet"; c. 26 aber unterscheidet er Sünden, die durch das tägliche Gebet nachgelassen werden, solche, die eine öffentliche Buße fordern, und endlich solche, die geheilt werden „quibusdam correptionum medicamentis". Daß unter diesen nicht die correptio fraterna seitens des Beleidigten zu verstehen ist, sondern eine bischöfliche correptio, ergibt sich aus c. 3,3. Auf die correptio, wenn sie erfolgreich ist, folgt dann die absolutio. Der Absolutionsritus wird nicht angegeben, bestand aber wohl in einem Gebete, das der Bischof für den Sünder verrichtete.

Das sind im wesentlichen die Gedanken *G.s.* Die Hauptthese, daß nach *Aug.* bei Sünden der Schwachheit und Unwissenheit von der Auflegung einer öffentlichen Kirchenbuße Abstand genommen werden konnte, ist wohl so gut begründet, daß sie kaum mehr bestritten werden kann. Gleichwohl dürfte aber das Problem der Privatbuße bei *Aug.* noch nicht erschöpfend zur Darstellung gekommen sein, indem er lehrt, daß bei Beurteilung, ob gegen einen Todsünder öffentlich oder geheim verfahren werden soll, mehr oder jedenfalls ebensosehr als auf die subjektive Schuldbarkeit darauf Rücksicht genommen werden muß, ob das Vergehen öffentlich bekannt und ärgerniserregend oder ob es geheim geblieben war. Dieses andere Moment ist in der zweiten zu besprechenden Schrift gebührend hervorgehoben.

2. *A.* hatte in seiner Schrift: „Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin" (Paderborn 1917; vgl. ZkTh 1918, 630 ff) behauptet, daß *Aug.* der Bahnbrecher für die kirchlich geleitete

Privatbuße gewesen sei, indem er im reifen Verständnis für das, was sich an der öffentlichen Kirchenbuße überlebt hatte, die grundsätzlichen Bedenken gegen eine Kirchenbuße ohne Bann und öffentliche Rüge beseitigte und nicht in der excommunicatio, sondern in der communio den wahren Lebensnerv einer wirksamen Bußzucht aufdeckte.

Dieser Auffassung trat Dr. *B. Poschmann* in seiner Broschüre: „Hat Augustin die Privatbuße eingeführt?" (Braunsberg 1920) entgegen, in welcher er zu dem Resultat kam, daß der Bischof von Hippo die von *A.* behauptete Privatbuße weder gekannt noch in der Praxis geübt hat, sondern daß jede Kirchenbuße eine öffentliche und mit Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft verbundene war. Unter den „correptionum medicamenta", von denen der Kirchenvater in serm. 82 und in de fide et op. 26,48 spricht und die *A.* als geheime Kirchenbuße betrachtete, sei nicht ein geheimes, vor dem Bischof allein sich vollziehendes Verfahren, sondern vielmehr die brüderliche Zurechtweisung und Versöhnung zu verstehen. Diese tilgt als solche die Sünden gegen den Menschen, eine Mitwirkung der Kirche war für dieses Heilmittel nicht erfordert. Die Sünden gegen Gott, mochten sie öffentlich oder geheim sein, mußten ausnahmslos durch Übernahme der Kirchenbuße gesühnt werden. Bei geheimen Sünden gegen Gott war die der Bußauflegung vorausgehende correptio des Bischofs geheim, bei öffentlichen aber öffentlich.

Auf die von *P.* erhobenen Bedenken antwortet nun *A.* und führt durch gründliche und tiefgehende Analyse der augustinischen Bußlehre den, soweit ich beurteilen kann, siegreichen und endgültigen Nachweis, daß die öffentliche Exkommunikationsbuße zwar das Normalinstitut war, daß aber *Aug.* daneben für einzelne Fälle, wo es sich um geheime und noch nicht zur Gewohnheit gewordene Vergehen handelte, eine geheime Buße mit geheimer Rüge ohne Kirchenbann in der Praxis handhabte und deren Berechtigung spekulativ begründete.

Die Untersuchung zerfällt in drei Abschnitte: 1. die brüderliche Zurechtweisung; 2. die correptio secreta; 3. die Einteilung der Sünden.

Im 1. Abschnitt wird bewiesen, daß nicht der correptio als solcher seitens des Beleidigten eine sündentilgende Kraft eigne, sondern vielmehr die Vergebung des Beleidigten und die Genugtuung des Beleidigers die Sünde der Beleidigung heile. Ferner ist das brüderliche Einanderverzeihen die nötige Voraussetzung jeder Sündenvergebung vor Gott, auch der Heilswirksamkeit der claves. Die Verzeihung ist aber nicht Mittel der Sündenvergebung, son-

dern nur unerläßliche Vorbedingung. Die Sündenvergebung erfordert nämlich neben dem Verzeihen vonseiten des Sünders noch eine Genugtuung vor Gott. Für die täglichen Sünden „genügt als satisfactio das Gebet des Herrn, Fasten und Almosen; für die Todsünden aber muß ihre Art vom antistes auferlegt werden. Außerdem muß beachtet werden, daß es nach *Aug.* nicht bloß leichte Vergehen gegen den Nächsten gibt, sondern auch crimina, wie z. B. Haß und Feindschaft. Zu ihrer Nachlassung ist aber die Übernahme der Kirchenbuße nötig. Die von Paulus in seinen Lasterkatalogen aufgeführten Sünden sind sämtlich derartig, daß sie nur durch die Schlüsselgewalt nachgelassen werden können; und doch sind unter ihnen neben Sünden gegen Gott auch solche gegen den Nächsten. Ebenso unterstehen alle schweren Vergehen gegen den Dekalog der Kirchenbuße, obwohl der Hauptteil des Dekalogs die Pflichten gegen den Nächsten regelt. Demnach unterstehen die schweren Sünden gegen den Dekalog nach *Augustins* Zeugnis ausnahmslos der öffentlichen Buße und gerade die Pflichten gegen den Menschen machen einen Hauptbestandteil des Dekalogs, ja sein Grundlegendes aus. Darum fällt *Poschmanns* Behauptung, die Sünden gegen den Menschen bedürften nach *Augustin* nicht öffentlicher Buße, sie würden durch die Verzeihung des Beleidigten, bezw. durch private Zurechtweisung allein getilgt (S. 16).

Im 2. Abschnitt wird gezeigt, daß die geheime Todsünde nach *Aug.* nicht notwendig der öffentlichen Buße unterliege.

Zum Beweis wird angeführt serm. 82, wo als allgemeines Prinzip aufgestellt wird: „ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius". Dieses Prinzip gilt nicht bloß für die geheimen Beleidigungen des Nächsten, sondern für a l l e geheimen Vergehen. Nach ihm verfährt *Aug.* in seiner eigenen Bußpraxis, wie er an dem angeführten Beispiel des geheimen Mörders und Ehebrechers dartut. Durch die correptio aber werden die Sünden noch nicht nachgelassen: die Frage ist nun, ob geheim vom Bischof zurechtgewiesene Sünder sich einer öffentlichen Buße unterziehen mußten, wie *Poschmann* behauptet. Dies widerspricht aber dem augustinischen Begriff der correptio secreta, da jedes öffentliche Vorgehen gegen den Sünder, die excommunicatio und degradatio von ihm als publica correptio aufgefaßt wird. Zudem ist nach dem Kirchenlehrer der Grund des öffentlichen Vorgehens gegen den Sünder der, daß den „andern" oder „vielen", denen durch die Sünde Unrecht geschah, genuggetan werden muß. War also die Sünde nicht öffentlich, dann war auch keine öffentliche Sühne notwendig. Endlich wurde jede öffentliche Buße

durch eine öffentliche Rüge eingeleitet, bei welcher die konkreten Einzelvergehen des Büßers bekannt gegeben wurden. *Aug.* konnte daher den geheimen Mörder und Ehebrecher gar nicht der öffentlichen Kirchenbuße überantworten, ohne ihr Vergehen bekannt zu machen und ihnen eine öffentliche Rüge zu erteilen.

Ep. 95 sagt *Aug.*, daß bei der Bestimmung des Strafmaßes nicht allein die Schwere der Vergehen, sondern auch das individuelle Vermögen des Sünders in Erwägung zu ziehen ist, was er auf sich nehmen mag und was ihm widerstrebt. Er gesteht, daß ihm dies täglich viele Schwierigkeiten mache; tadle er öffentlich, so schrecke er den Sünder ab, tadle er nicht, so schade er den andern. Es handelt sich also hier wieder um die Frage, ob die Exkommunikation mit öffentlicher Buße verhängt werden soll oder nicht.

Besonders klar spricht serm. 351. Der Sünder muß zuerst in sich gehen, sich der Größe seiner Sünden bewußt werden und vom Altar fern bleiben. Dann soll er zum antistes gehen, von ihm den modus satisfactionis entgegennehmen und bereit sein, das auf sich zu nehmen, was nicht bloß ihm nützt, sondern auch den andern zum Beispiel dient. Ist seine Sünde nicht bloß für ihn ein schweres Vergehen, sondern auch für die andern ein Ärgernis und hält der Vorsteher dafür, es sei zum Nutzen der Kirche, dann soll er sich nicht weigern, unter Kenntnis von vielen, ja selbst des ganzen Volkes Buße zu tun. Es steht daher im Ermessen des Bußleiters, die Art der Sühne zu bestimmen. Für die Öffentlichkeit der Buße müssen aber zwei Bedingungen gegeben sein; die Sünde muß einen gewissen Grad des Ärgernisses erreicht haben und die Publizierung muß aus Rücksicht auf die Gläubigen nötig sein. Daraus folgt nun, daß nicht für jede schwere Sünde ohne weiteres die öffentliche Buße gefordert wurde. Darum sagt auch *Aug.* in demselben sermo: multi corriguntur ut Petrus, d. h. sie tun im geheimen Buße, was er nur wissen konnte, wenn er selbst diese Buße bestimmt hatte.

Dasselbe bezeugt auch quaestio 83 de div. c. 26, die *A.* jetzt unter Widerrufung seiner früheren Interpretation genau so erklärt wie *Galtier*. Nach ihr unterliegen also Todsünden, die nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit und Schwachheit begangen werden, nicht notwendig der öffentlichen Buße.

Die klassische Stelle zum Beweis der Existenz einer geheimen Buße findet *A.* in de fide et op. 26,48 (vgl. *Brewer* S. 26), wo 3 Gruppen von Sünden unterschieden werden: 1. solche, derentwegen man öffentliche Buße tun muß; 2. solche, die geheilt werden „quibusdam correptionum medicamentis"; 3. tägliche Sünden, die nachgelassen werden durch das tägliche Heilmittel des Gebetes. Die Sünden der mittleren Gruppe sind keine läßlichen Sünden, daher crimina, und

unterliegen trotzdem nicht der Exkommunikationsbuße. Gegen *Poschmanns* Einwand, daß unter den correptionum medicamenta die brüderliche Zurechtweisung zu verstehen sei, wird betont, daß nach *Aug.* die Sünden gegen die Bruderliebe, sofern sie nicht in Haß und Feindschaft ausarten, zur 3. Gruppe gehören, und daß durch die Berufung auf Mt 18,15: corripe inter te et fratrem solum, nicht die brüderliche Zurechtweisung zur amtlichen Zurechtweisung in Gegensatz gestellt, sondern vielmehr die Pflicht der Geheimhaltung betont werden soll, die auch für den Bischof gilt. Der Kirchenlehrer erblickt hier die klassische Stelle für die Erlaubtheit eines geheimen Verfahrens. Ferner ergibt sich aus dem Kontext, daß *Aug.* bei den Sünden der zweiten Gruppe nicht ausschließlich an Sünden gegen den Mitmenschen denkt, wie denn auch die correptio allen Sünden gegenüber am Platz ist. Der Plural correptiones wird von *Aug.* überhaupt nur von kirchlichen, nicht von privaten Maßregelungen gebraucht. Endlich konnte der Bischof ein Vergehen, das ihm geheim mitgeteilt wurde, gar nicht mit öffentlicher Kirchenbuße belegen, da hiezu erforderlich war, daß entweder der Delinquent sich selbst denunzierte oder seines Vergehens durch ein weltliches oder kirchliches Gericht mit einwandfreien Dokumenten überführt wurde.

Der 3. Teil, der von der Einteilung der Sünden handelt, beantwortet die Frage: Welche Sünden wies *Aug.* der öffentlichen und welche der geheimen Buße zu? Aus serm. 351 ergibt sich, daß nur ärgerniserregende schwere Vergehen öffentlich gebüßt werden mußten, nicht aber notwendig geheime und nur im engeren Familienkreis bekannte Sünden. Nach de div. quaest. 83,26 aber muß nur die Bosheitssünde durch Exkommunikation bestraft werden; aus Bosheit sündigen aber nur jene, die ihre Vergehen hartnäckig verteidigen und kein Verlangen nach Besserung zeigen. Als öffentliche Vergehen kommen ihrer Natur nach in Betracht die Sünden gegen den Glauben, Götzendienst, Aberglauben, Zauberei, Häresie und Schisma; weiterhin alle jene Vergehen, die vor dem weltlichen oder kirchlichen Gericht abgeurteilt wurden, endlich die Sünden der Bosheit. Dieses Merkmal der Bosheit trifft aber besonders beim Gewohnheitssünder zu, der zugleich verstockt ist und sich eines üblen Rufes erfreut und daher beide Bedingungen vereinigt, die ein crimen der öffentlichen Buße zuweisen. Der Grund, warum gerade sie einer länger fortgesetzten kirchlichen Disziplinierung bedürfen, liegt in der Natur ihrer Sünde, die es mit sich bringt, daß sie auch nach der inneren Umkehr noch längere Zeit mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben.

Adams gründliche und überzeugende Untersuchung verdient alle Anerkennung; sein bleibendes Verdienst wird es sein, die

Existenz einer geheimen Kirchenbuße bei *Aug.* mit historischer Akribie nachgewiesen zu haben. Unser Lob würde ein uneingeschränktes sein, wenn er nicht auf den letzten Seiten die schon in seiner ersten Schrift geäußerte Ansicht über die Wirkung der kirchlichen Schlüsselgewalt wieder vorgebracht hätte, derzufolge die kirchliche Funktion des ligare und solvere nichts anderes bedeutet als Auflage der öffentlichen Kirchenbuße und Lösen von den Banden derselben (S. 87 ff). Als er dies niederschrieb, hatte er wohl die von *Poschmann* in ZkTh 1921 (Heft 2 und 3) gegen seine Meinung geltend gemachten Gründe noch nicht gelesen. Es wäre nur zu wünschen, daß er auch diesen Abschnitt seiner früheren Schrift einer gründlichen Revision unterzöge.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

E. Dimmler, **Isaias** (318 S.). — **Jeremias** (278 S.). — **Ezechiel** (270 S.). — **Daniel, Klagelieder, Baruch** (222 S.). — **Die kleinen Propheten** (331 S.). — **Job** (169 S.). — **Sprüche Salomos** (155 S.). — **Das Hohe Lied Salomos** (61 S.). — **Der Prediger** (74 S.). — **Sprüche Jesu Sirachs** (203 S.). M. Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. kl. 8°. à M. 7.20; das letztgenannte M 10.—.

In dieser Zeitschrift 45 (1921) 316 f hat Referent vor kurzem das von *E. Dimmler* übersetzte und erklärte Buch der Weisheit angezeigt. Nun liegen schon wieder 10 weitere Bändchen, welche die prophetischen Bücher und 5 poetische, bezw. didaktische Bücher umfassen, vor. So nimmt die Veröffentlichung des Bibelwerkes des Verfassers einen raschen Fortgang. Anlage und Richtung dieser Neuerscheinungen ist die gleiche geblieben wie die des Buches der Weisheit. Durch kurze Einleitungen werden die Leser über Verfasser, Zeit, Zweck und Anlage des betr. Buches unterrichtet. Der Übersetzung der einzelnen Kapitel oder Abschnitte wird eine leichtfaßliche Erklärung in Form einer Paraphrase vorausgeschickt. Die Übersetzungen der einzelnen Bücher sind, mit Ausnahme des Buches Sirach, nach dem hebräischen Urtext unter Berücksichtigung unserer lateinischen Vulgata und zumeist auch der alexandrinischen Übersetzung angefertigt. Mit Freude kann der Referent konstatieren, daß die handlichen Bändchen recht geeignet sind, das Interesse für Schriftlesungen in weiteren Volkskreisen zu wecken. Zu bedauern ist nur, daß die poetischen Bücher, vor allem Job und die Klagelieder, und bestimmte Teile der prophetischen Bücher, nicht in ihrer poetischen Form dem Volke dargeboten werden. Diese schon früher gegebene Anregung kann der Referent nur nochmals wiederholen und einschärfen. Auch einfache Leser aus

dem Volke haben Sinn und Verständnis für Poesie; darum darf ihnen auch die erhabene Schönheit der religiösen Dichtungen Altisraels nicht verschlossen bleiben. *D.* meint freilich (Job S. 15): „Wer für die Musik der deutschen Sprache ein Ohr hat, wird verstehen, daß im Buche Job wie in den Weisheitsbüchern überhaupt darauf verzichtet wurde, in Jamben zu übersetzen. Eine Übersetzung in andere Versmaße aber täte dem Text mehr oder weniger Gewalt an. Darum wurde die Prosa vorgezogen". Aber Nachdichtungen in Jamben sind gar nicht notwendig, und neuere Exegeten, wie *K. Zenner, J. Hontheim, A. Condamin, N. Schlögl, M. von Faulhaber* haben doch gezeigt, wie gut und wie schön sich die Eigenart der althebräischen Poesie nach Rhythmik und Strophik auch in Übersetzungen in unseren modernen Sprachen, speziell in deutscher Sprache, wiedergeben läßt.

In seiner Abhandlung über „die Strophentechnik der biblischen Poesie" (S. 1 f) hat *M. von Faulhaber* geschrieben: „Die Zukunftsexegese wird mehr als die von heute die Fragen nach der Kunstform der biblischen Poesie, also die Fragen nach der lyrischen Stimmung, der stilistischen Ästhetik, der formalen Technik, in ihr Schulprogramm aufnehmen müssen, wenn sie die Psalmen und anderen Dichtungen der Hl. Schrift nicht bloß nach ihren einzelnen Wörtern, sondern als einheitliches Kunstwerk im ganzen erfassen und unseren ästhetisch feinfühligen Zeitgenossen außerhalb des theologischen Kreises die poetisch schöne Außenseite der hl. Lieder zum Bewußtsein bringen will. Die nichttheologischen Freunde der Bibel werden den Ergebnissen der biblischen Textkritik im allgemeinen kein Interesse, den Ergebnissen der biblischen Literarkritik nur halbes, jenen der biblischen Kunstformkritik aber volles Interesse entgegenbringen". Diese Worte des feinsinnigen Exegeten verdienen wohl Beachtung. Bei weisem Maßhalten von seiten des Übersetzers können die von der althebräischen Rhythmik und Strophik gewonnenen Erkenntnisse zur Förderung der Schriftkenntnis im christlichen Volke, gerade auch, was sehr wünschenswert ist, bei gebildeten Laien, sehr vorteilhaft ausgewertet werden.

Eine kurze Bemerkung erübrigt noch zu den Preisnotierungen des Verlages. Es fällt auf, daß für Bändchen von unter 100 Seiten, wie „Der Prediger" (74 S.) und „Das Hohe Lied Salomos" (61 S.), der gleiche Preis M 7.20 festgesetzt ist wie für die umfangreicheren Bändchen „Isaias" (318 S.) und „Die kleinen Propheten" (331 S.). Eine entsprechende Preisabstufung wäre hier wohl angezeigt gewesen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Unsere Evangelien. Akademische Vorträge von *Hermann J. Cladder S. J.* I. Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. Freiburg 1919, Herder. VIII u. 262 S. M 7.60, geb. M 9.—.

Das vorliegende Werk des früh vollendeten Verf. († 5. Feb. 1920) zeigt sowohl, wieviel die Forschung noch an den Evangelien zu leisten hat als auch wie gut eine wohlgeordnete, lebensvolle Darstellung geeignet ist, ihren erhabenen Inhalt zum Gemeingut vieler zu machen. Die Vorträge, die als Kriegskurs für katholische Theologen ausgearbeitet wurden, halten sich völlig fern von der einseitig theoretischen, nur allzu oft dürren Art, in der die Einleitungswerke ihre Aufgabe erledigen. Der Verf. versteht es in meisterhafter Weise, die Leser in die Werkstatt einzuführen, aus der die Evangelien hervorgegangen sind; wir erblicken die hl. Verfasser in greifbarer Gestalt an der Arbeit; wir sehen klar ihre Umwelt, auf die sie ihre Tätigkeit einstellten, die Kräfte, die unter der Führung des hl. Geistes in ihnen tätig waren. Aus dieser geschichtlich vertieften Erkenntnis, die ein besonderes Gewicht auf den Zweck der einzelnen Schriften legt, ergibt sich ein Einblick in die Eigenart der einzelnen Evangelien. Wieviel trägt z. B. der hier folgerichtig durchgeführte Gedanke, der in Mt eine Streitschrift gegen die ungläubigen Juden sieht, dazu bei, Auffassung und Ton, Auswahl und Sprache des ersten Evangeliums besser zu erfassen! Im Nachweis des kunstvollen Aufbaues dieser Schrift, der im Werke des Mk noch durchschimmert, aber durch andere Gesichtspunkte durchkreuzt wurde, liegt ein wirksamer Grund für die traditionelle Annahme, Mt habe vor Mk seine Schrift verfaßt. Auch für Mk ergibt sich gar manches, was zur besseren Bewertung der mit Unrecht zurückgestellten Schrift beiträgt. Der unermüdliche Fleiß und das schriftstellerische Können des feingebildeten Arztes von Antiochien heben sich deutlich hervor. Mit besonderer Liebe verweilt der Verf. beim vierten Evangelium. Was wir von Cerinth und seinem Vorgehen wußten, ist um ein Erhebliches erweitert, die innige Beziehung zu Mk erörtert, Aufbau und Eigenart scharf entwickelt. Der erste Vortrag bringt das Wesentliche von der allgemeinen Einleitung.

Es ist nicht zu erwarten, daß alle die neuen und fruchtbaren Gedanken, von denen das Buch voll ist, den gleichen Grad von Sicherheit besitzen. Manches wird als schöne, ansprechende Vermutung seinen Platz behaupten, anderes noch als eines Beweises bedürftig zurückgestellt werden, einiges Wenige wohl abzulehnen sein.

Die — neuerdings auch von *N. Schlögl*[1]) — verteidigte Ansicht, nach der Mt sich nicht des Aramäischen, sondern des Hebräischen

[1]) Die hl. Schriften des N. B. S. 370.

bediente (S. 71—5) wird sich kaum durchsetzen. — Die brauchbare Hypothese, welche im fliehenden Jüngling Mk 14,51 f den Evangelisten erblickt, wird allzu zuversichtlich angenommen (S. 106. 110). Auch jener, der sich nicht völlig dem hl. Augustinus[1]) anschließt und eine doppelte Tempelreinigung nicht als sicher erwiesen („manifestum est") annimmt, wird die kategorische Ansicht des Verf.s, der nur eine Tempelreinigung gelten läßt (S. 195. 202 f), nicht ganz billigen können.

Sicher spielen die Zahlen, namentlich, die heilige Sieben, eine gewisse Rolle in Auswahl und Anordnung des Stoffes der Evangelien; aber hier bleibt doch, um diese Zahlen nachweisen zu können, manches recht fraglich; so, wenn S. 60 die Heilung der blutflüssigen Frau und die Erweckung der Tochter des Jairus als ein Wunder gezählt werden müssen und wenn S. 246 das Seewandeln des Herrn (Jo 6,13—21) nicht unter die „Zeichen" mitgerechnet wird. — Auch scheint die Tätigkeit des hl. Stephanus allzusehr erhoben zu werden (S. 187. 236). — Daß „nach dem Erscheinen des Evangeliums" kein Apostel „noch länger im Judenlande verbleiben und predigen" konnte (S. 37; vgl. 46), ist wohl nicht zu erweisen; jedenfalls hätte dies wohl auch gegolten für Jakobus den „Bruder" des Herrn († 61), den der Verf. vom gleichnamigen Apostel unterscheidet (S. 44).

Was keineswegs Anklang finden wird, ist der Versuch, die Einjahrtheorie wieder einzuführen. So berückend sie auch ist und so sehr sie auch im bekannten argumentum a silentio der ersten Jahrhunderte eine gewisse Deckung findet, so sind doch die Gegengründe nur allzu gewichtig. Am wenigsten können aber die „4 Monate bis zur Ernte" als die Zeit der regelmäßigen Entwickelung des Getreides „vom Schluß der gewöhnlichen Aussaat im Dezember bis zum gewöhnlichen Beginn der Ernte am Anfang April" S. 219 genommen werden. Die talmudische Auffassung setzt 6 Monate an für die Wintersaat (zwischen Beginn der Saat und Beginn der Ernte) und etwa 3 Monate für die — nur in Ausnahmsfällen mögliche — Sommersaat[2]). — Von anderen Einzelheiten sei vermerkt: Wieso kann man von einer „Parabel" (S. 120) vom dankbaren Samariter Lk 17,11—19 reden, da hier doch kein Gleichnis vorliegt?

Es wäre sehr zu wünschen, wenn das Unternehmen durch den so frühen Tod des Verf. nicht ins Stocken komme, sondern in gleichem Sinne und mit demselben Geschick weitergeführt würde.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

[1]) De cons. Ev 2, 67, 127 ML 34,1140.

[2]) *S. Krauß*, Talmudische Archaeologie II 149. 186 *H. Vogelstein*, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnâh S. 57 f.

J. Bernberg, **Zurück zur Erziehungslehre Christi!** Kritik der alten und Umriß der neuen kathol. Pädagogik. Regensburg 1921, Verlagsanstalt vorm. Manz. VIII u. 226 S. M 20.—.

Die Absicht, die den Verf. des Buches leitete, war jedenfalls zu bewirken, daß in der katholischen Pädagogik die übernatürlichen Momente (Ziel, Mittel und Wege) mehr in den Vordergrund gestellt und betont würden. Gewiß ist das zu mancher Zeit vernachlässigt worden, doch ist es auch nicht zu leugnen, daß gerade die neuere katholische Pädagogik hierin Anstrengungen gemacht und nicht zu unterschätzende Erfolge zu verzeichnen hat. Förderungen dieser Bestrebungen werden immer unseren Beifall und unsere Unterstützung finden.

Aber *B.* geht eigene Wege. Nach seinem Urteil liegt die Schuld an allen Mißerfolgen in der Praxis, ja auch in der Schulpolitik darin, daß man Pädagogik als eine philosophisch-theologische Disziplin behandelte; so wurde sie „ein Zwitter auf den ersten Blick" und ist in ihrer Grundlage verfehlt und in ihrem Aufbau von der allein wahren Erziehungslehre Christi abgekommen. Katholische Pädagogik muß eine theologische Disziplin sein, muß auf der Erziehungslehre Christi, und auf ihr allein, fußen und unterscheidet sich so als „Tugenderziehung" der ganzen Art nach von der philosophisch zu behandelnden „Kulturpädagogik", die nur Künste und Fertigkeiten, sei es allgemeiner Natur (Lesen, Rechnen, Schreiben), sei es besonderer Art (zu einzelnen Berufszweigen) vermittelt. Um nun doch diese beiden Erziehungsarten, die nach dem Verf. nicht nur in der katholischen, sondern in jeder Pädagogik als zwei getrennte Wissenschaften behandelt werden sollten, nicht bloß als Teile einer und derselben Wissenschaft, unter einen Sammelnamen zu bringen, möchte er eine Definition der „Erziehung im allgemeinsten Sinn" geben, die er dann die „einzige und einzig mögliche" nennt, während alle übrigen Definitionen fehlerhaft seien und schon durch ihre Mannigfaltigkeit, durch ihre Länge und ein Zuviel von Details gegen sich einnehmen. Diese einzig mögliche Definition, die dann wirklich die Grundlage aller übrigen Ausführungen des Buches bildet, wird aufgebaut auf dem Satz: „Das Ziel des Zöglings muß denn doch offenbar auch das Ziel seiner Erziehung sein"; sie wird dann folgendermaßen formuliert: „Erziehen heißt auf den Zögling einwirken, um ihn zu seinem Ziele tüchtig zu machen". Natürlich muß *B.* hier, wie sich auch aus seinen Ausführungen ergibt, unter „Ziel" das letzte und oberste Ziel, nämlich Gott verstehen. Denn nur so entspricht die Definition der Hauptthese, die ihre

Grundlage bilden soll, daß das Ziel des Zöglings das Ziel der Erziehung sein müsse.

Es wird nun Pädagogiker geben, die diese Definition zu weit nennen; tatsächlich fallen unter sie Tätigkeiten, die niemand im eigentlichen Sinne „Erziehung" nennen wird. So wäre z. B. das Lehren aller theologischen Fächer, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, Schriftstudium ein Einwirken auf den Zögling, um ihn zu seinem letzten Ziel tauglich zu machen. Auch alle Selbsterziehung, besonders Askese, würde darunter einbegriffen, obgleich man durch den Zusatz „Selbst" schon bezeichnet, daß es sich nicht um ein „Erziehen" im eigentlichen Sinne handelt. Ja die ganze Heilsökonomie Gottes wäre ein Erziehen, obgleich man Gott nicht im formalen, sondern nur im eminenten Sinn Erzieher der Menschen nennen kann; und es ist nicht einzusehen, warum *B.* die vorchristliche Heilsökonomie Gottes, besonders dem auserwählten Volke gegenüber, vom Begriff Erziehen ausgeschlossen wissen will. Endlich ist darin auch enthalten, was man sonst „Bildung" oder „Heranbildung" nennt, also gerade das, was *B.* als Künsteerziehung so scharf getrennt haben will. Man wird doch z. B. ein Buch, das der Heranbildung zur Gärtnerei oder zu einem Handwerk dienen will, nicht „Erziehungsbuch" nennen! Ja man könnte sogar eine Brautwerbung darunter einbegreifen, wenn der junge Mann überzeugt ist, daß diese Ehe seinem und des Mädchens letztem Ziele dient, und deshalb auf dasselbe einwirkt. Das sind eben Erwägungen, die andere Auktoren bewogen haben, verschiedene Zusätze in die Definition einzufügen, um auszuschließen, was nicht eigentlich „Erziehung" ist.

Aber wir wollen darüber nicht mit dem Verf. rechten. Die Definition krankt an einem anderen wesentlichen Fehler. Wenn ich eine Tätigkeit definieren will aus ihrem Zweck und Ziel, so kann das nicht der oberste Zweck und das letzte Ziel sein, sondern das nächste Ziel. Die von *B.* angeführten Beispiele bestätigen das: Das Pflügen muß definiert werden aus dem nächsten Ziele, denn auch diese Tätigkeit muß als letztes Ziel Gott haben. „Der Bub, der wie der Vater Bauer werden soll, wird halt zum Bauern ... erzogen. Der andere Bub aber, der Pfarrer werden soll, wird eben zum Pfarrer, genauer zum Ziel des Pfarrers: d. h. für die Seelsorge erzogen". Also immer ein näheres Ziel, nicht das letzte. Und auch der Mensch als Mensch, inwieweit er der Erziehung bedarf, hat ein näheres Ziel: das freie selbständige Verfolgen seines letzten Zieles. Das ergibt sich auch aus einem Vergleich der Pädagogik mit der Moraltheologie. Letztere hat als Objekt, Gott, inwiefern er das Ziel aller menschlichen Handlungen sein muß; sie will lehren, wie die menschlichen Handlungen be-

schaffen sein müssen, um jenem Ziele zu dienen. Die Pädagogik aber hat ein anderes Objekt, den jungen Menschen mit schlummernden und keimhaften Anlagen, die nach Entwickelung und Betätigung drängen; sie fragt sich, was ist zu tun, um diese keimhaften Anlagen zur Entfaltung zu bringen, so daß nach einem gewissen Zeitraum der Mensch selbständig, auch gegen äußere und innere Schwierigkeiten, nach der Moral lebt, d. h. sein letztes Ziel mit freien Handlungen anstreben kann. Und wenn nun die Pädagogik auch das nichtgetaufte Kind mit einschließen will, so muß sie eben ihr Objekt und ihr Ziel philosophisch fassen. Ja, selbst wenn sie sich nur auf das getaufte Kind beschränken will, kann sie nicht bloß theologisch vorgehen; denn es muß auch in ihm nicht bloß der übernatürliche Habitus z. B. des Glaubens, der Liebe u. s. w. entfaltet und zur Tätigkeit angeregt werden, sondern es muß auch das getaufte Kind sich eine natürliche Leichtigkeit und Fertigkeit, also habitus naturales oder acquisiti erwerben, und das nicht nur für natürliche Handlungen, sondern auch für übernatürliche; ja besonders für die übernatürlichen, weil der habitus infusus noch keine Leichtigkeit, noch keine Fertigkeit gegenüber Schwierigkeiten gibt, sondern bloß das „posse supernaturaliter agere". Steht da nicht die psychologische Betrachtung des Zöglings im Vordergrund? Um die übernatürlichen Fähigkeiten brauche ich mich nicht so viel zu bekümmern: sie sind mit der Taufe eingegossen und bleiben, und werden im Sakrament der Buße wiedergegeben; sie werden vermehrt durch jede im Stande der Gnade verrichtete Betätigung, auch ohne übernatürliche Motivierung. Freilich, das letzte Ziel muß vor Augen gehalten werden und kann nie genug betont werden, aber das nächste Ziel der Erziehung, wodurch diese sich von anderen Tätigkeiten unterscheidet, ist es nicht.

Jedenfalls hätte der Verf. auch dieser Auffassung ihre Berechtigung zuerkennen müssen und nicht seine Thesen als die einzig möglichen hinstellen dürfen. Und warum könnte man nicht auf Grund dessen die Pädagogik eine philosophisch-theologische Wissenschaft nennen, in dem Sinne, daß sie den zu erziehenden Menschen zwar philosophisch betrachtet, aber zugleich seine übernatürlichen Anlagen fördern und betätigen will, also gleichsam eine Propaedeutik der Moraltheologie bilden will? So sprechen wir ja auch von „christlicher Philosophie" oder „philosophisch-theologischer Propaedeutik", die zwar Philosophie sind und noch nicht auf der Offenbarung und Auktorität Gottes fußen, aber sie berücksichtigen und auf sie hinarbeiten. So hat auch der hl. Thomas seine Summa contra Gentiles gedacht, die durchaus nicht „theologiefrei" ist, wie *B.* (S. 10) meint.

Diese Philosophie hat nicht zum Zweck, „daß der Mensch nach ihr allein lebt", sondern daß er befähigt wird, die Theologie zu verstehen und nach ihr zu leben. Auch die Pädagogik hat nicht zum Zweck, daß der Mensch nach ihr lebt; er soll nicht immer unerzogen bleiben, sondern sie hat zum Zweck, daß der Mensch selbständig nach der Moraltheologie leben kann.

Und auch die Moraltheologie begreift das ganze Natugesetz in sich und muß in allen Handlungen, die in sich gut oder schlecht sind, nicht letztlich auf die Offenbarung sich stützen; da hätte sie für manche Handlungen keinen Anhaltspunkt; sondern sie muß philosophisch ergründen, warum jene Handlungen in sich gut oder schlecht sind. Auch die Askese nimmt nicht alle Mittel aus der Dogmatik, wie *B.* (S. 90) meint; ist etwa z. B. das Partikularexamen ein dogmatisches Mittel?

Wir haben uns hauptsächlich mit dem obersten Grundsatz des Verf.s beschäftigt; aber auch in Einzelnheiten finden sich Fehler und Übertreibungen. Sie seien nur kurz erwähnt, ohne daß wir *B.* darin folgen wollen, theologische Zensuren, wie „(materielle) Irrlehre", „Abfall vom Glauben", „Verführungsziele" auszuteilen. So S. 73: Die Todsünde besteht nicht darin, daß man auf dem Wege zu Gott in einem Geschöpfe „wie in einem Ziele" ruht, sondern darin, daß man im Geschöpf wie im letzten Ziele ruht. Einen finis intermedius kann und muß man anstreben, allerdings als intermedius, nicht als absolute ultimus. So ist es falsch, was *B.* sagt: „Auf dem Wege zu Gott dagegen gibt es Zwischenziele nicht". Ebenso ist unrichtig, was S. 83 steht, die Kirche bekämpfe über die vorher erwähnten Ausnahmen hinaus alle nicht-religiösen Beweggründe auf Leben und Tod. „Denn sie weiß, daß wenn einer bei den inneren, nicht-religiösen Gründen, die Gottes Gebot oder Verbot veranlaßten, stehen bleibt und nicht vielmehr eben dies Gebot oder Verbot Gottes oder Gottes Lohn oder Strafe oder das Beispiel Gottes oder der Mutter Gottes, kurz Gott in irgend einer Form zum Beweggrunde seines Handelns nimmt, es keine schlimmeren Räuber gibt als jene nicht-religiösen Beweggründe. Denn sie rauben dem Menschen die kostbare Zeit im Diesseits und die ewigen Freuden im Jenseits"! Dieser Irrtum zieht sich auch durch die folgenden Abschnitte. Das ist nicht „ganz sichere Lehre der Kirche", wie *B.* meint; im Gegenteil dürfte von den meisten Theologen heute gelehrt werden, daß jede Handlung, auch die an sich indifferente, wenn sie nur als der rechten Ordnung und Mäßigung entsprechend erkannt und im Stande der heiligmachenden Gnade verrichtet wird, übernatürlich gut und verdienstlich ist.

Wir bedauern, daß das Buch, so gut es gemeint ist, nur Uneinigkeit und Verwirrung in die katholische Pädagogik bringen wird und den Gegnern neue Angriffspunkte gegen dieselbe bieten kann.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Franz Beringer S. J. **Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch.** 15., von der hl. Poenitentiarie gutgeheißene Auflage, bearbeitet von *Pet. Al. Steinen S. J.* Paderborn 1921, Schöningh. I. Band. XXII u. 623 S. 8°. M 60.— einschl. 50% Teuerungszuschlag.

Das neue Kirchenrechtsbuch hat auch manche, wenigstens für die Praxis nicht unwesentliche Änderungen im Ablaßwesen gebracht und in einigen strittigen Fällen Klarheit geschaffen. Das alles mußte in die Neu-Auflage des geschätzten und vielgebrauchten Werkes über die Ablässe sorgfältig und organisch hineingearbeitet werden. Da der Bearbeiter der 14. Auflage, *Josef Hilgers*, schon vor dem Inkrafttreten des Codex ins bessere Leben abberufen wurde, hat sein Mitbruder *A. Steinen* die Aufgabe übernommen und glücklich durchgeführt. Der I. Band, der besonders wegen seiner historischen und dogmatischen Grundlegung von besonderer Bedeutung ist, liegt bereits vor.

Wenn dem Rez. ein Wunsch gestattet ist, so wäre es der, daß die Erfordernisse zur Gewinnung von Ablässen (n. 78 ff.) nach der in can. 925 gegebenen Unterscheidung zwischen capacitas und actualis lucratio geordnet würden. Wenn der Verf. schon den Inhalt des betr. can. vorausschickt, aber dann die Erfordernisse wieder nach der alten Anordnung in „allgemeine" und „besondere", und diese wieder in „Allgemeines" und „einzelne" einteilt, so entsteht leicht Unklarheit; es kommt z. B. unter den allgemeinen Erfordernissen an erster Stelle die Meinung, die nur zur tatsächlichen Gewinnung nötig ist, an zweiter Stelle der Stand der Gnade, der zur Fähigkeit des Subjekts nötig ist. Auch für das theoretische Verständnis des Ablasses wäre die Einteilung des Codex fördernd. Jedoch ist dies vielleicht nur aus technischen Rücksichten unterblieben; wenn die Durchführung möglich wäre, könnte man auch einiges über die Wirkungen der Exkommunikation anführen, so daß die Gläubigen sehen, welcher Schätze sie sich verlustig machen durch Sünden, die mit jener Kirchenstrafe belegt werden.

Schade ist, daß das Responsum, nach dem die sachlichen päpstlichen Ablässe durch Ausleihen der Gegenstände nicht verloren gehen, sondern vom jeweiligen possessor, auch ohne daß er Eigentümer ist, gewonnen werden können, erst im Nachtrag geboten

werden könnte; es greift doch an mehreren Stellen des Buches ein. Es waren ja gewiegte Autoren, die schon aus der exklusiven Fassung des can. 924 diesen Schluß richtig gezogen haben. Wenn diese Ansicht wenigstens im Text erwähnt worden wäre, so fiele die Korrektur leichter. Über die Frage, ob auch der possessor malae fidei, z. B. der Dieb solcher Gegenstände die Ablässe gewinnen könne, spricht sich der Herausgeber nicht aus; Ref. glaubt, daß man sie bejahen könne. Der jetzt geringe Unterschied für den Sterbeablaß zwischen Kruzifixen mit päpstl. Ablaß und solchen mit toties-quoties-Sterbeablaß wird manchen Priestern erwünscht sein.

Daß (n. 133) beim Gebet in der Meinung des hl. Vaters das innere Gebet betont ist, scheint mir für die Belehrung der Gläubigen von großem Nutzen. Es ist ja in manchen Gegenden das Wiederholen der 5 Vater unser an großen Ablaßtagen etwas so Mechanisches geworden, daß Andersgläubige und gebildete Katholiken leicht Anstoß nehmen könnten und auch die Gewinnung des Ablasses in Frage kommen könnte. Es wäre sehr erwünscht, wenn in Predigt und Katechese den Anwesenden empfohlen würde, daß sie auch mit eigenen Worten die großen Anliegen der Kirche dem Herrn vorbringen sollten (zugleich eine Anregung zum innerlichen Durchdringen dieser wichtigen Anliegen), mit der Bemerkung, daß dann auch ein geringeres mündliches Gebet genüge; oder man empfehle das schöne „Allgemeine Gebet", in dem jene Anliegen enthalten sind, zur Abwechslung statt der Vater unser.

Am Ende von n. 59 unter 1. wäre noch eine Korrektur nach can. 927 (vgl. n. 68,1) angebracht, daß wie für die Beichtjurisdiktion, so auch für die persönlichen Ablässe nach dem neuen Recht jeder peregrinus und vagus durch den Aufenthalt in der Diözese schon Untergebener des Ordinarius loci ist.

Wir wünschen dem hochw. Herausgeber, daß er bald den II. Band folgen lassen könne und das ganze Werk Priestern und Gläubigen die Mahnung des can. 911 „Omnes magni faciant indulgentias ..." erleichtere.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

1. **Um das Leben der Ungeborenen.** Von *Hermann Muckermann S. J.* Berlin, Dümmler [1920]. 48 S. gr. 8°. M 4.50.

2. **Schutzengel oder Würgengel?** Grundsätzliches zur Frage der Ungeborenen von Dr. med. *Fritz Frank*, Professor der Universität Köln und Direktor der Privat-Frauenklinik. Köln, Volkswartverlag, 1921. 45 S. 8°. M 5.—.

Wie bekannt sein dürfte, wurde am 2. Juli 1920 dem deutschen Reichstag ein Antrag vorgelegt auf vollkommene Straffreiheit jeg-

lichen Eingriffs in das keimende Leben. Am 31. Juli folgte ihm ein zweiter etwas veränderter Antrag, wonach die Eingriffe nur dann straffrei sein sollten, wenn entweder die Mutter selbst oder ein staatlich anerkannter Arzt sie innerhalb der ersten drei Monate vornimmt. Einen fast gleichlautenden Antrag hatte der große Rat des K. Basel (Stadt) am 22. Mai 1919 in erster Lesung angenommen; als aber dann Prof. Dr. *Labhardt* seine Bedenken vom medizinischen Standpunkt aus in einer Denkschrift niederlegte und diese im Auftrag der medizinischen Gesellschaft Basel jedem Ratsmitglied zur Verfügung gestellt wurde, lehnte der große Rat in zweiter Lesung die Vorlage ab.

Um auch in Deutschland weiteren Kreisen die Augen zu öffnen über die verhängnisvollen Folgen der Annahme jener Anträge, sind diese beiden Schriftchen verfaßt worden.

1. *Muckermann* geht aus von den Gründen, die für jene Anträge beigebracht werden, und zeigt, daß durch Milderung des Strafgesetzes die erwarteten Vorteile durchaus nicht erreicht werden, sondern im Gegenteil nur noch Schlimmeres zu erwarten wäre. Es ist die jetzige Fassung des betreffenden Paragraphen nicht glücklich und hat sehr dazu beigetragen, das Gewissen im Volk und in einem Teil der Ärzteschaft abzustumpfen und allmählich neben medizinischen auch rassenhygienische und soziale Indikationen für solche Eingriffe auftauchen zu lassen. Wenn das Gesetz schon geändert werden soll, so müßte es eher verschärft werden; Straffreiheit wäre nur dann zu gewähren, wenn ein approbierter Arzt (womöglich nach einem Konsilium mit einem erprobtem Facharzt) nach den Regeln der ärztlichen Wissenschaft zur Rettung der Mutter aus einer anders nicht zu beseitigenden Gefahr für Leib und Leben den Eingriff vornimmt. Aber sogar in diesem äußerst selten vorkommenden Falle solle von dem betr. Arzt eine amtliche diskrete Meldung verlangt werden. Diese Verpflichtung zur Meldung schärfe auch das Gewissen des Arztes: er beweise damit, daß sein Verfahren das Licht nicht zu scheuen habe, und wer viele Meldungen zu machen habe, beweise, daß er die wissenschaftlichen Grenzen überschreite. Außerdem sollen die gewerbsmäßigen Eingriffe von Nicht-Medizinern rücksichtslos verfolgt werden. *M.* kann sich für seine Stellungnahme auf die besten Fachärzte berufen, die soziale und rassenhygienische Indikationen ganz ablehnen und auch in den medizinischen sehr vorsichtig sind oder auch diese verwerfen. Es versteht sich von selbst, daß die angedeutete Straffreiheit des Arztes noch keine Approbierung des Eingriffs von ethischer Seite bedeutet; das Strafgesetz kann und braucht nicht jede Verfehlung zu ahnden. Aber in der vorgeschlagenen Fassung würde es die Hauptzwecke jedes Strafgesetzes erfüllen.

2. In Dr. *Frank* spricht zu uns ein aufrichtiger, vertrauenerweckender Freund der leidenden Menschheit und des Volkes, der als Direktor der Provinzialentbindungsanstalt in Köln vom 1. April 1885 bis 1. April 1921 insgesamt 69.451 Frauen und Mädchen behandelte (die Privatpraxis ist nicht gerechnet), aber nie einen solchen Eingriff vorgenommen hat. Er geht alle die medizinischen Indikationen durch, die gewöhnlich eine Abtreibung rechtfertigen sollen, und zeigt bei jedem, oft durch drastische Fälle, wie die Natur meist besser arbeitet; er kann von großen Erfolgen sprechen. Nur ein Beispiel sei angeführt: Unter den 20.734 Geburten, die er in den letzten 10 Jahren zu beobachten hatte, waren 1707 mit Beckenenge (die leichteren Grade gar nicht gerechnet). Von diesen Müttern haben 802 ganz normal ausgetragen und entbunden, 541 erforderten Eingriffe, aber nicht wegen der Beckenenge; nur 364 von der ganzen Zahl erforderten operative Eingriffe, durch welche 317 Kinder und 343 Mütter am Leben blieben. Die Abtreibung hätte 364 Kinder getötet und einen ziemlichen Prozentsatz der Mütter stark gefährdet, sicherlich wären auch manche gestorben.

Das Schriftchen wirkt wie befreiend von einem Druck, den man als Theologe manchmal empfindet; wir sind ja sicher über das ethische Gesetz, das die direkte Tötung des unschuldigen Kindes verbietet; aber wenn manchmal Fälle mit den erschwerendsten Umständen vorgebracht werden, möchte einem das Gesetz zu hart scheinen. Wenn nun ein so gewiegter und erfahrener Facharzt freimütig und klar seine Grundsätze und Erfolge darlegt, so sind wir Theologen ihm zu großem Danke verpflichtet. Das möge dem Verf. neben den großen Freuden, die ihm gerettete Kinder und Mütter machen, auch eine kleine Genugtuung sein.

Die beiden Schriftchen sollten unter Priestern, katholischen Ärzten, Parlamentariern und unter der Studentenschaft recht verbreitet werden.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Sozialismus und Christentum. Erörterungen zu den Grundbegriffen und den Grundsätzen der Sozialwissenschaft von *Rudolf Stammler*. Leipzig 1920, Felix Meiner. V u. 171 S. M 13.75, geb. M 25.—.

Die Darlegungen sind aus Vorträgen entstanden, die *St.* im apologetischen Seminar zu Werningerode im Oktober 1919 gehalten hat. In Abschnitt I behandelt *St.* in 4 Kapiteln den Begriff der sozialistischen Wirtschaft. Sozialismus ist *St.* gleichbedeutend mit sozialistischer Wirtschaft und diese ist eine „planmäßig zen-

tralisierte Zwangswirtschaft" (S. 4). Ihr Gegensatz ist die freiheitliche, individualistische oder bürgerliche Wirtschaft, bei welcher „es den einzelnen Rechtsangehörigen überlassen bleibt, ihr Mittun in der zusammenwirkenden Betätigung in eigener Entschließung frei zu liefern" (S. 4). Es ist die soziale Wirtschaft der freien Beiträge. Das Wesen des Sozialismus liegt in dem zentralisierenden Zwang, der jede freie soziale Betätigung ausschließt. In der bestehenden Gesellschaftsordnung findet sich immer Zwangswirtschaft und Wirtschaft der freien Beiträge vereint (S. 19 ff). Was *St.* von den Grundlagen der bestehenden Gesellschaftsordnung schreibt, ist sehr beachtenswert. Er behandelt als solche das Privateigentum, die Vertragsfreiheit, die freie Beerbung.

Aber es zeigt sich in den Erörterungen schon an dieser Stelle, wie wenig sich auf Grund der philosophischen Voraussetzungen, die *St.* vertritt, ein richtiges Verständnis des Sozialismus und deshalb auch eine treffende Kritik der sozialistischen Bestrebungen gewinnen läßt. *St.* steht ganz auf dem Boden Kant'scher Philosophie, die nur für die Form der Erkenntnis, nur für das Immanente, das Subjektive absoluten Geltungswert anerkennt. Der Stoff, der Inhalt der Erkenntnis ist immer bedingt und relativ. Da die transzendente Welt uns vollkommen unbekannt ist und immer unbekannt bleiben wird, ist nur der immanente Gedankeninhalt Gegenstand des Wissens. Eine Sozialwissenschaft, die diese Philosophie zur Voraussetzung hat, kann selbstverständlich für das soziale Leben keine feststehenden, absolut gültigen Normen annehmen, sie kann zu keinem absolut gültigen Rechtssatz gelangen. „Es ist kein einziger Rechtssatz möglich, der in der Besonderheit seines Inhaltes unbedingt richtig feststände" (52). Recht und konkrete rechtliche Handlung oder soziale Betätigung überhaupt können für sich inhaltlich getrennt in Wirklichkeit gar nicht vorkommen" (so *St.* in dem Artikel Recht im Handwörterbuch der Staatswissenschaften Abschnitt 3 und besonders ausführlich in seinem Werke „Wirtschaft und Recht"). Außer und über den einzelnen sozialen Betätigungen der Menschen gibt es somit kein Recht, nur im konkreten Zusammenwirken, in der konkreten sozialen Handlung ist das Recht in der Wirklichkeit zu finden. Dann ist aber alles, was wirklich ist, auch recht, und alles, was recht ist, ist auch wirklich. Es ist ohne weiteres klar, daß mit diesem Rechtsbegriff die Sozialwissenschaft dort anlangt, wo Marx beginnt, gestützt auf den Hegel'schen Grundsatz: Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, und alles, was vernünftig ist, ist wirklich. Wenn Engels an diesem Satze mit Recht den revolutionären Charakter der Hegel'schen Philosophie

erweist (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie S. 1 ff), so ist das gleiche von dem Rechtsbegriff zu sagen, der sich aus der Kant'schen Philosophie ergibt. Ganz deutlich ist dies aus der originären Rechtsbildung zu ersehen, die nach dieser Auffassung angenommen werden muß. Gewaltsame Beseitigung einer bestehenden Rechtsordnung und Aufstellung einer entgegenstehenden ist nicht widerrechtlich, denn keine bestehende Rechtsordnung ist von absoluter Gültigkeit und nur unverletzlich während der Dauer ihres Geltens, das heißt, so lange nicht eine andere an ihre Stelle tritt. „Jene außerhalb des seitherigen Rechtes entstandenen Zwangsbefehle stellen dann neues Recht dar, sobald sie im Sinne eigener Unverletzbarkeit das seitherige Recht beseitigen, sei es auch derartig, daß sie die seitherige Rechtsquelle im Wege brutaler Gewalt gegen diese wegschaffen". Unverletzbarkeit aber kann „bloß in bedingter Weise behauptet werden" ... „sie ist nur vorhanden während des Geltens der fraglichen Rechtsregel. Dagegen kann diese letztere jederzeit abgeändert werden; eine Sicherheit gegen beliebige Abänderung des Rechtes kann bloß nach dessen Begriff nicht erwartet werden" (a. a. O.). Mit einem solchen Rechtsbegriff hätte wohl auch Marx zufrieden sein können. Tatsächlich sind auch Kant'sche Philosophie und Sozialismus, so paradox es klingen mag, die Glieder einer und derselben steten geschichtlichen Entwicklung, die vom gleichen Geiste getragen war, und die Marx'sche Theorie ist eine Konsequenz, die die Geschichte gezogen hat aus einer Philosophie, die weit vor *Kant* hinaufreicht.

Es ist der im Mittelalter neu begründete Nominalismus, der die Wirklichkeit jeder Idee beraubte und daher auch den sittlichen und rechtlichen Begriffen allen normativen Gehalt nahm. Dieser nominalistische Geist blieb herrschend vom 11. Jahrhundert bis in unsere Tage. Er hat nicht nur ein gut Stück teil an der Reformation, er stand auch an der Wiege des Kartesianischen Rationalismus, des Kritizismus *Kants*, er stand auch *Marx* und *Engels* treu zur Seite. Es ist eine einzige stete Entwicklung, die vom 10. u. 11. Jahrhundert heraufführt in unsere Zeit. Wenn man nun einen Standpunkt mitten in dieser Entwicklung selbst einnimmt und trotzdem den Sozialismus abweisen will, dann müssen notwendig die sozialistischen Bestrebungen als außerhalb dieser Entwicklung stehend erscheinen. Die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, die *St.* in gedrängter Kürze bietet, macht deshalb auch den Eindruck, als betrachte der Verfasser den Sozialismus als ein fremdartiges Gebilde der Geschichte. Er schreibt: „Und nun tritt die sozialistische Bestrebung auf den Plan" (S. 19).

In Abschnitt II wird die Theorie der sozialen Frage behandelt.

Um sich für das 2. Kapitel, „Das Vernunftrecht", die notwendigen Vorbedingungen zu schaffen, gibt das erste eine Erörterung über die menschliche Natur. „Wenn man von allen geschichtlichen Bedingtheiten des menschlichen Daseins Abstand nimmt und nur nach der Natur des Menschen fragt, so bleibt nichts als physiologische Beschaffenheit. Der Mensch bringt die rechte Art seiner Zwecksetzung nicht mit auf die Welt. Er ist zunächst ein bloßes Naturwesen, und die Vorstellungen über richtig und unrichtig müssen sich erst nach seinen Anlagen und Fähigkeiten unter unübersehbaren Eindrücken und Einflüssen ausbilden" (41). Auf Grund dieses Begriffes der menschlichen Natur sind alle anderen Ausführungen verständlich, aber auch nach unserer Ansicht abzuweisen.

Abschnitt III „Soziales und religiöses Leben" enthält sehr gute Ausführungen in Kap. 1 über „Religiöse Gemeinschaft" und recht ruhig, objektiv gehaltene Darlegungen über das Ordenswesen und den Jesuitenstaat in Paraguay. In Kap. 2 „Christlicher Sozialismus" vermißt man leider alles, was von katholischer Seite in dieser Beziehung geleistet wurde. Namen wie *Leo, Ketteler, Vogelsang* und so weiter fehlen ganz.

Der letzte Abschnitt bietet im 4. Kap. „Der Sinn des Lebens" sehr beachtenswerte Gedanken über den Begriff der Arbeit. Nicht Arbeit um ihrer selbst willen, sondern Arbeit „dem ethischen Sinn des Lebens gemäß" werde die sozialen Wunden heilen.

Trotz der hervorgehobenen Fehler ist die Broschüre sehr lesenswert und bietet manche Anregung.

Innsbruck. Ferdinand Frodl S. J.

Herders Zeitlexikon. Reich illustriert durch Textabbildungen, Tafeln und Karten. I. Hälfte: A—K. Freiburg, Herder, 1921. 928 Sp. Geb. M 180.— u. M 190.—. — Dasselbe Werk ist erschienen unter dem Titel: **Herders Konversationslexikon**, 3. Aufl. X: **Zweiter Ergänzungsband**. Geb. M 175.— u. M 2 0.—.

Die Ergänzung des Herder'schen Konversationslexikons, welche unter dem sehr zutreffenden Titel „Zeitlexikon" erscheint, bietet jedem Benützer eine unentbehrliche Hilfe, um über die durch die rasche Entwickelung der letzten Jahre neu geschaffenen Verhältnisse einen stets zuverlässigen Aufschluß sich zu verschaffen. Ein Großteil der umfangreicheren Artikel behandelt die neueste Geschichte; man erhält objektive, in keinem Sinne, weder von hüben noch von drüben gefärbte Aufschlüsse, z. B. über Ägypten, Afrika, Albanien, Belgien, Dardanellen, Deutschland, Frankreich, Friedensvertrag, Großbritannien und Irland, Isonzo. Aus dem

staatswissenschaftlichen-sozialen Gebiete sehe man nach unter Berufsberatung, Bevölkerungsbewegung, Bolschewismus, Familienfürsorge und -pflege, Frauenbewegung, Gewerkschaft, Imperialismus, Industrie, Kriegsfürsorge und -wirtschaft. Indes findet auch die Theologie im engeren Sinne reiche Förderung. Man vergleiche die Stichworte Benedikt XV, Bibelinstitut u. -Kommission, Codex, Ehe, Contardo Ferrini, Großstadtseelsorge, Konstantin der Große, Kurie. Nirgends findet man die neuesten statistischen Daten über die Orden der Benediktiner, Dominikaner, Jesuiten, Kapuziner in ebenso vollständiger wie durchaus verläßlicher Form. Von dem vielen, was noch zu erwähnen wäre, sei besonders auf die Artikel über Kunst (Babylon, Byzantinische Kunst, Baukunst und Bildhauerei des 20. Jahrhunderts) verwiesen. Sowohl bei ihnen als auch bei den reich illustrierten Artikeln über die moderne Technik fällt die große Sorgfalt auf, die auf einen erstklassigen Buchschmuck verwendet wurde.

Zu den durchaus seltenen Fällen irrtümlicher Angaben gehört Sp. 740 die Notiz von einer Zweigniederlassung des päpstlichen Bibelinstitutes auf dem Ölberg bei Jerusalem; es handelte sich nur um einen Kauf eines Grundstückes, der dem Vernehmen nach wieder rückgängig gemacht worden ist.

Herders Konversationslexikon ist in den hiesigen Gegenden fast in jeder Priesterbibliothek zu finden. Mögen bessere Zeiten die so nötige Ergänzung durchs Zeitlexikon uns ermöglichen!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Homiletische Ergänzungswerke: Weihnachtshomiletik. Von Weihnachten bis Septuagesima. Von *A. Meyenberg*. Luzern, Räber & Cie., 1921. VII + 829 S. gr. 8°.

Der bestbekannte Verfasser hat es unternommen, auf der erprobten Grundlage seiner „homiletischen und katechetischen Studien" (vgl. diese Zeitschrift 28 [1904] 571—73) eine Reihe von weiteren Arbeiten aufzubauen, in denen, getreu den dort entwickelten Prinzipien, noch näher an die ersten Quellen der geistlichen Beredsamkeit, Schrift, Liturgie und Dogma herangeführt werden soll. Schon früher hat er in den „Religiösen Grundfragen" Winke und Beispiele für die thematische Behandlung der wichtigsten Gegenstände des Glaubens geboten; ein größeres Werk nach der exegetischen Seite, über das Leben Jesu, soll folgen; hier liegt die erste Gabe aus der liturgischen Reihe vor (von der Mette der heiligen Nacht bis Septuagesima).

Es ist nicht mehr nötig, über Vorzüge und Eigenart von *M.s* Homiletik viel zu sagen. Der Wert des gegenwärtigen Bandes

liegt wieder in der Fülle von Gedanken und Anregungen, die fortwährend nach einer zweifachen Richtung gegeben werden: einerseits werden überall die homiletischen Schätze im Glaubensinhalt, näherhin in dessen liturgischer Gestalt, freigelegt, die sich ergebenden Fragepunkte nach guten dogmatischen und exegetischen Auktoren geprüft, und Winke für die Verwertung des gewonnenen reichen Materials erteilt; andererseits wird immer wieder auf die konkreten Verhältnisse des christlichen Lebens in unserer Zeit hingewiesen, auf jene „Lebenskasuistik", mit der sich der Prediger auseinandersetzen muß. So wird der Benützer zu eigener homiletischer Arbeit genötigt, ja begeistert, und das sollte ja der Wertmesser für Predigtliteratur sein. Die eingestreuten fertigen Predigten sind eine erwünschte Illustration zu den gegebenen Anweisungen. Wenn hier auch die individuellen Züge einer kraftvollen Persönlichkeit stärker hervortreten, deren kühne Bilder und Gedankenwendungen nicht jedermann übernehmen kann, so ist das kein Nachteil. Der Leser mag sich dabei bewußt werden, daß wir in der Predigt von der subjektiven Seite her eben „unser Eigenstes, unser Bestes" (*Keppler*) bieten müssen.

Als bedeutsame Exkurse sind hervorzuheben die Anleitung zur Christuspredigt aus dem Offizium, besonders den Isaiastexten, die Ausführungen zum Prolog des Johannesevangeliums (S. 251—246), über die apologetische Behandlung des Wunders (S. 563—602, Kana), die Winke zur Predigt über die christliche Familie (S. 602—660: „die Epiphaniezeit ist eine Zeit gesteigerter Familienseelsorge").

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften der Brüder und Schwestern nach dem neuen Gesetzbuch der hl. Kirche von P. *Maximilian Brandys O. F. M.* 2. Aufl. XV u. 236 S. 8°. Paderborn 1920, Schöningh. M 17.— + 40%.

Hat schon die erste Auflage im Welt- und Ordensklerus, sowie in den religiösen Genossenschaften die beste Aufnahme gefunden, so verdient die zweite, die schon bald notwendig wurde, das gleiche Wohlwollen umsomehr, da der Verfasser die neueren Entscheidungen gewissenhaft berücksichtigt und verwertet hat. Im übrigen weisen wir auf die ausführliche Rezension hin, die diese Zeitschrift 43 (1919) 325 gebracht hat.

Innsbruck. J. M. Hillenkamp S. J.

Analekten

Zur Vulgata Sixtus' V. I. Der Streit, der sich an die lateinische Bibel Sixtus' V knüpft, wurde jüngst in einer angesehenen Zeitschrift wieder angeregt (Theologie u. Glaube 13 (1921) 168–175). Wir nehmen davon Anlaß, auch unsererseits ein paar Bemerkungen vorzulegen.

I. Sixtus V als Textkritiker. *Sidney F. Smith* hatte Sixtus V als unbewandert in der Textkritik hingestellt[1]). *P. M. Baumgarten* wies dem gegenüber darauf hin, daß Sixtus schon als Kardinal die auf lange hinaus beste Ausgabe der Septuaginta veröffentlicht habe[2]). Allein daß Kardinal *Montalto* persönlich an der Septuaginta-Ausgabe, an der Feststellung des Textes beteiligt war, ist nirgends überliefert; der Hinweis ist also ohne Belang. Dagegen kommt auf des Kardinals *Montalto* Rechnung die Ausgabe des hl. Ambrosius, die 1579–1587 zu Rom erschien: diese muß also heranziehen, wer zu einem Urteil über die textkritische Befähigung Sixtus' V gelangen will. Seltsamer Weise ist das in unserer Kontroverse noch nicht geschehen. Was ist also von Kardinal *Montalto* als Herausgeber des Ambrosius zu halten?

Karl Schenkl, der für die Wiener Kirchenväter-Ausgabe die Werke des Mailänder Kirchenlehrers bearbeitete, drückt sich über Montalto sehr scharf aus. Er spricht zunächst davon, wie durch Erasmus und Gelenius und in höherem Grad durch Costerus und Gillotius der Ambrosiustext allmählich gebessert wurde, und fährt dann fort: „Aber bald erlitten die Schriften des Ambrosius die größte Schädigung durch die Ausgabe des Kardinals Felix Montalto"[3]). Der genannte Kardinal rühme sich zwar in seinem Wid-

[1]) Unskilled in this branch of criticism. The Catholic Encyclopedia II 412.

[2]) Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, Münster 1911, 108.

[3]) Sed mox maximum damnum Ambrosii libris illatum est editione illa a Felice card. de Monte Alto . . . adornata CSEL XXXII Vol. I p. LXXVIII.

mungsschreiben an Gregor XIII, des Ambrosius Werke seien durch ihn zur ursprünglichen Reinheit zurückgeführt, in Wirklichkeit aber habe er sie nach Willkür verändert und durch Zusätze eigener Erfindung entstellt[1]). Durch den großen Namen des Herausgebers hätten sich dann die Gelehrten täuschen und zu dem Glauben verleiten lassen, sie hielten die wirklichen Werke des Ambrosius in Händen. Die Mauriner ließen deshalb ein Jahrhundert später für ihre Bemühungen um einen besseren Text die römische Ambrosiusausgabe ganz bei Seite und knüpften wieder bei dem alten Gillotius an. Trotz dieses Tadels gibt Schenkl zu, daß in Montaltos Ausgabe nicht wenige verdorbene Stellen trefflich verbessert seien.

Beispiele für die Willkür Montaltos gibt es in Menge. Sehr oft liest man in den Anmerkungen der Mauriner: alle Ausgaben und Handschriften lesen so und so, die römische Ausgabe aber anders. Nur ein paar Proben. Zuerst geben wir den Text der Mauriner, dann den des Kardinals M(ontalto).

1) Vorwiegend stilistische Änderungen (zum Zweck größerer Klarheit):

De Isaac et anima cap. 8 n. 65 ML 14,527: Ipse rector est, qui novit equos proprios gubernare, ut aequalis omnium cursus sit. Si velocior est prudentia, tardior iustitia, admonet flagello proprio segniorem; si temperantia mansuetior, fortitudo durior, novit copulare discordes. — M.: . . . cursus sit. Velociores prudentia tardat, iustitia admonet flagello proprio segniores, temperantia mansuetiores, fortitudo duriores reddit; novit etc. Wie man sieht, die reinste Willkür!

De Jacob et vita beata cap. 1 n. 2 ebd. 599: Omnis itaque temperantia ex aliis non ex se originem sumit, ideoque secunda est. Nam aut de naturalibus suscipitur, aut de utilibus. — M.: Omnis ergo temperantia est de iis quae negantur, ideoque sequenda est. Nam aut de naturalibus suscipitur, aut de moralibus. M.s Worte sind klarer, aber „haec verba sunt coniectorum, non Ambrosii" sagen dazu die Mauriner.

Hexaem. lib. 3 cap. 15 n. 65 col. 183: Quid autem tibi referam, quod electrum lacrima virgulti sit, et in tantae materiae soliditatem

[1]) Non tamen dubitavit, ea plane ad arbitrium suum refingere suisque commentis insertis deturpare, ebd. Vgl. das Urteil der Mauriner, die allerdings alle Schuld den Mitarbeitern des Kardinals zuschieben, Migne ML 14,18. Kardinal Montalto übernimmt jedenfalls durch seine Vorrede die Verantwortlichkeit für die Ausgabe, und daß sie ihn treffe, war die Meinung der Zeitgenossen. Vgl. die Briefe des hl. Karl Borromeo an Montalto über die Ambrosiusausgabe 1577—1581 veröffentlicht von G. Cugnoni im Archivio della Società Romana di Storia patria V, 1882, 551—562.

lacrima durescat? — M.: . . . electrum, lacrima virgulti, in lapideae naturae soliditatem durescat?

2) Sachliche Änderungen (Berichtigung von Irrtümern):

Hexaem. lib. 3 cap. 3 n. 12 col. 161 schreibt Ambrosius: plerique etiam Creticum et septentrionale Caspium appellant mare. — M. verbessert ihn und schreibt „Balticum" (!) statt „Creticum", obschon das Wort „Balticus" in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht nachweisbar ist; der Text lautet bei ihm: Pl. et Balticum septentrionale et Caspium... Kurz nachher sagt Ambrosius, das Meer bilde eine zusammenhängende Wassermasse „ab Indico mari usque ad Gaditani oram litoris"; er nimmt also wohl eine Verbindung zwischen dem Schwarzen Meer und dem Indischen Ozean an. — M. verbessert wiederum ganz willkürlich „Indico" in „Pontico".

Ebd. lib. 6 cap. 5 n. 30 col. 253: einigen Tieren hat Gott einen längeren Hals gegeben, ut elephantis et camelis. (Er denkt an den Rüssel des Elephanten). — M.: ut camelis et equis.

De Abraham lib. 1 cap. 9 n. 88 col. 452: Denique ait (das Samaritanische Weib): Hydriam non habeo. Non habebat unde actus suos lavaret. — M. korrigiert den Ambrosius: Denique ait: reliquit hydriam mulier. Reliquit: unde non habuit, quo... Ambrosius kam zu seinem merkwürdigen Zitat, weil er Joa. 4,11 las: neque in quo hauriam habeo.

In Luc lib. 7 n. 9 ML 15,1701 schreibt Ambrosius, auf den Berg der Verklärung habe Christus mitgenommen den Petrus, dem er die Schlüssel, den Johannes, dem er seine Mutter übergab, und den Jacobus, „qui primus solium sacerdotale conscendit". Nun hat allerdings hier Ambrosius die beiden Jacobi mit einander verwechselt; M. hält sich deshalb berechtigt, ihn zu korrigieren, und schreibt einfach: Jacobus etiam, qui primus martyrium sustinuit.

3) Willkürliche Zusätze (durch Kursivdruck gekennzeichnet; wir geben in dieser Nummer nur den Text von M.):

Hexaem. lib. 6 cap. 8 n. 44 col. 259: Sed tractemus *e*limatius quid *factum* sit „ad imaginem Dei". Caro nunquid ad imaginem Dei *facta* est? *Non. Alioquin* ergo in Deo...

Ebd. cap. 9 n. 70 col. 270: Haec ideo strictim percurrimus, ut tanquam *non* indocti obvia perstringere, non tanquam medici plenius scrutari videamur.

De Isaac c. 1 n. 1 col. 503: Qui autem sperat in Deum, placet Deo *mutatur in melius, nec videtur* degere [non deg. Ambr.] in terris, sed quasi translatus adhaerere Deo. *Ideo et Enoch dicitur, quod non est inventus, quia transtulit eum Deus: quod* manifesta interpretatione [veri interpr., Ambr.] signatur.

Epist. classis 1 epist. 20 n. 38 ML 16,1002 legt M. dem Ambrosius den Drohungen des Kalligonus gegenüber eine längere

Rede freier Erfindung in den Mund: Minas tuas non timeo; carnem enim occidere potes, animam autem non potes. Vitam istam corporis potes eripere etc. etc.

4) Willkürliche Streichungen (durch Kursivdruck angezeigt):

De Abraham lib. 2 c. 9 n. 64 ML 14,486: Memor itaque sui muneris quod immortale voluit esse *aequis, sed* si culpa non obrepsisset *et gravis*, quae fecit, ut non expediret homines diu vivere *ait ad Abraham: Tu autem ibis ad parentes tuos cum pace, nutritus in senectute bona.* Patitur etc.

De fuga saeculi c. 7 n. 39 col. 587: Versatur itaque in terris malitia, *atque istic errat*, et ideo.

In psalm. 37 n. 21 col. 1019: laus enim inferioris *substantiae viri* [des Job] condemnatio eius est, qui de statu superiori deiectus est [des Teufels].

Eine ganz willkürlich zusammengezogene Stelle steht in psalm. 37 n. 42 col. 1031. Andere Auslassungen s. ML 15,1224. 1594. 1666. 1840.

5) Willkürliche Umstellungen und Zusätze, Auslassungen:

Apolog. proph. David cap. 11 n. 56 col. 873: 1. Nec conceptus iniquitatis exsors est. 2. quoniam et parentes non carent lapsu. 3. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. 4. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur. 5. Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. 6. Bonum quidem coniugium, sancta copula, 7. sed tamen, qui habent uxores ita sint, ac si non habentes. 8. Ipse thorus incoinquinatus: 9. et nemo alterum fraudare debet, nisi forte ad tempus, ut vacent orationi. 10. Tamen secundum apostolum non vacat orationi quis eo tempore, quo usum corporeae illius conventionis exercet, 11. et mulieris menstruatae coinquinatus est pannus 12. nec potest illis diebus purgationis suae offerre sacrificium. 13. Et mulieris quae generavit 14. dies partus et plerique alii a sacrificio feriati sunt, 15. donec legitimo ritu feta mundetur. — M. ordnet die einzelnen Satzteile in folgender Reihenfolge an: 2. 1. 3. 6. 7. 9. 4. 5. 14. 15. Er schiebt ein: zwischen 6 u. 7: quia honorabile connubium et thorus immaculatus: zwischen 9 und 4: et iterum in unum convenire, ne tentet Satanas propter incontinentiam; vor 4: unde in lege: zwischen 14 u. 15: mulier enim quae generavit, non potest in diebus purgationis suae offerre sacrificium (cf. oben 12), nec ingredi Sanctuarium. Ausgelassen werden: 8. 10. 12. 13.

Genug der Texte, die fast nur aus einem einzigen Band des Abdrucks von Migne herausgegriffen sind. Sixtus V, so müssen wir schließen, hatte von der Aufgabe eines Herausgebers keine

klare Vorstellung. Es hätte ihm als solchen obgelegen, die Fehler der Überlieferung zu beheben, statt dessen korrigiert er den Ambrosius selbst. Er hätte die Überlieferung von ihren Fehlern befreien müssen nur auf Grund der Handschriften, statt dessen ändert er oft den Text ohne Handschriften, um ihn klarer, schöner, richtiger zu gestalten. Die Folge ist, daß er öfters den Mailänder Kirchenlehrer nicht das sagen läßt, was dieser wirklich sagte, sondern was er nach Montaltos Ansicht hätte sagen sollen. Man ist bei ihm nie sicher, daß man den wirklichen Wortlaut des Heiligen vor Augen hat.

Ist nun diese Feststellung von Bedeutung für das Urteil über die Sixtinische Vulgata? Ohne Zweifel. Carafa und Bellarmin tadelten ja an Sixtus und seiner Bibel genau das, was wir oben Hofrat Schenkl an seiner Ambrosius-Ausgabe tadeln hörten: die Willkür dem überlieferten Text gegenüber. Die Willkür der Ambrosius-Ausgabe wirft deshalb ein Licht auf manche Punkte in der Geschichte der Sixtusbibel. Die römischen Gelehrten kannten einander ja schon lange und ein Carafa und die Seinigen hatten gewiß schon längst sich das ihrige über Kardinal Montalto als Textkritiker gedacht. Man stelle sich nun ihren Schrecken vor, als verlautete, Sixtus werde höchst eigenhändig auch am Buch der Bücher seine Herausgeberkunst zur Anwendung bringen! Das wachsende Mißtrauen und die Furcht, mit der man die Schritte des Papstes verfolgte, die Vorstellungen, die Carafa bei ihm wagte, sind von diesem Gesichtspunkt aus doppelt leicht verständlich.

Aber auch ein Lob für Sixtus möchte sich aus unserer Darlegung ergeben: an den Text der Hl. Schrift wagte er doch durchaus nicht in derselben Weise das kritische Messer anzusetzen wie an die Schriften des hl. Ambrosius. Im Vergleich mit den Eingriffen, die er sich bei dem Kirchenlehrer erlaubte, ist das Schlimmste, was man seiner Vulgata nachsagte, rein textkritisch betrachtet, doch noch verhältnismäßig unschuldig. Allein das ändert am Endurteil nichts. Sixtus V war vieles andere, aber er war kein Textkritiker. Mit einer widerspenstigen Stelle machte er vielleicht noch weniger Federlesens als wenig später mit einem Räuberhauptmann aus der Campagna oder den Abruzzen: der Text mußte sich ihm fügen oder zerbrechen[1]).

[1]) Nebenbei sei bemerkt, daß auch im römischen Brevier der Montalto-Text des hl. Ambrosius mit seinen Willkürlichkeiten erscheint. Quid dignum, lesen wir z. B. am Fest der hl. Agnes, de ea loqui possumus, cuius ne nomen quidem vacuum laudis est? Ambrosius schrieb (de virginibus lib. 3 cap. 2): vacuum *luce* laudis est,

II. Zu Bellarmins Ansicht über die Bulle „Aeternus ille". An Klemens VIII schreibt Bellarmin im Jahre 1602: „Ew. Heiligkeit erinnert sich noch an die Gefahr, in welche Sixtus V sich und die ganze Kirche versetzte, als er die Bibel nach seiner eigenen Einsicht verbessern wollte, und ich weiß nicht, ob [sie] jemals eine größere Gefahr bestanden hat"[1]). Was will Bellarmin damit sagen? Worin bestand die ungeheuere Gefahr für die Kirche und wie wurde sie abgewendet? Versuchen wir, ob sich den Worten des großen Theologen nicht eine Antwort auf diese Fragen entlocken läßt.

1) Was die große Gefahr angeht, so will nach unserem Dafürhalten Bellarmin sagen, nie in der ganzen Kirchengeschichte sei es so nahe daran gewesen, daß etwas Falsches durch die höchste Gewalt des Papstes definiert worden sei. Die Vulgata, die durch Sixtus' V eigenhändige Eingriffe fertig gestellt wurde, war nach Bellarmins Ansicht eine Verstümmelung des Wortes Gottes und es war drauf und daran, daß dieses verstümmelte Machwerk durch des Papstes Lehrgewalt unter Ausschluß aller anderen Ausgaben als jene Vulgata hingestellt und der Kirche aufgedrängt wurde, von der das Trienter Konzil spricht. Die verstümmelte Ausgabe lag bereits fertig gedruckt vor, war zum Teil bereits in den Händen der Katholiken, die Bulle mit der bezüglichen Definition war bereits ausgefertigt, sogar schon anticipando mit der Unterschrift der Cursores versehen. So viel wir nun zu sehen vermögen, hat Bellarmin bei seinen Worten nicht nur die Gefährdung der Kirche

und nach ihm starb die hl. Agnes nicht mit 13, sondern mit 12 Jahren. Dem hl. Laurentius legt Ambrosius (de offic. lib. 1 cap. 41 n. 204) die Worte in den Mund: Cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem . . ., huic consortium tui sanguinis negas? In der Stelle bedeutet „consecratio" nicht die Handlung des Konsekrierens, sondern es ist hier gleich „consecratum", d. h. den konsekrierten Elementen der Eucharistie, die der Diakon auszuspenden hatte. Montalto änderte deshalb „consecrationem" in „dispensationem", und so las man im Brevier am 13. August.

[1]) *Döllinger*, Beiträge III, Wien 1882, 86 nach Abschrift der Casanatense: La Santità V. sa ancora il pericolo nel quale mise se stesso e tutta la Chiesa la Sa: me: di Sisto V. in voler correggere la bibbia secondo il suo proprio sapere. Et io certo non so se sia mai corso pericolo maggiore. Der Abdruck (nach Abschrift der Angelica) bei *X. M. Le Bachelet*, Bellarmin et la Bible Sixto-Clementine, Paris 1911, 78 liest: messe statt mise, Biblia statt bibbia, parere statt sapere, und im letzten Satz: non so si se è corso mai p. m.

durch den mißlungenen Text der Sixtina im Auge, sondern auch, und vor allem die Gefahr, welche durch die Bulle „Aeternus ille" mit ihrer Definition drohte. Zu dieser Auffassung bestimmen uns zwei Gründe.

a) Nur so wird man Bellarmins Worten gerecht. Hätte er ausschließlich die Fehler in der Sixtinischen Vulgata im Auge, so wären seine Ausdrücke viel zu stark. *Le Bachelet*, der ihn nur von diesen Fehlern reden läßt, hat das gefühlt. Er sagt (p. 78 f): A moins qu'on ne veuille donner à ce texte un sens fantastique, qu'elle que soit d'ailleurs la force des termes . . . . il est évident qu'il ne parle pas d'erreur [Irrtum im Glauben] commise [in der Textrezension] mais seulement de danger incouru. Ganz recht, so starke Ausdrücke wegen der bloßen fehlerhaften Rezension mögen als fantastische Übertreibung erscheinen, aber gerade daraus folgt, daß Bellarmin eben nicht nur von den Fehlern der Sixtinischen Bibel spricht, sondern davon, daß Sixtus diese Ausgabe kraft seiner höchsten päpstlichen Autorität als die Vulgata erklären wollte, von der das Trienter Konzil redet. Wenn diese Definition falsch ist, worüber wir nicht handeln, so war wirklich die Gefahr einer falschen päpstlichen Entscheidung noch niemals in so greifbare Nähe gerückt als durch die Bulle „Aeternus ille". Man wird also Bellarmin in diesem Sinn verstehen müssen; er war eben kein Fantast, sondern ein Gelehrter von überlegener Verstandesklarheit und ruhiger Besonnenheit, der seine Worte überlegte, namentlich in einem Schreiben, das Klemens VIII gegenüber ein Wagnis bedeutete. *Baumgarten* 102 sagt von dem Schreiben: „Welchen gewaltigen Ansehens sich Bellarmino damals erfreute, kann man aus der überaus großen Eindringlichkeit der Sprache sehen, die er dem Papste Klemens VIII gegenüber gebrauchen durfte". Sehr gut; nur muß man hinzusetzen, daß nach des Papstes Meinung Bellarmin sich dieser Sprache eben nicht bedienen durfte. Die „Eindringlichkeit" der Sprache beförderte Bellarmin bekanntlich auf den erzbischöflichen Stuhl von Capua oder half doch dazu[1]).

b) Einen zweiten Grund für unsere Auffassung möchten wir aus dem Zweck herleiten, den Bellarmin mit seinem Schreiben verfolgte. Es bezieht sich auf die bekannten Streitigkeiten, die sich an das Buch von Molina anknüpfen, Klemens VIII gedachte durch eine dogmatische Definition der Sache ein Ende zu machen. Nach einem von *Baumgarten* 102 vorgelegten Passus wäre nun

[1]) Das Nähere etwa bei *Ant. Astrain*, Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España IV, Madrid 1913, 340 ff.

Bellarmins Absicht bei seinem Schreiben gewesen, ut Pontificem a ferenda sententia circa quaestiones de praedestinatione deterreret. Das ist zu viel gesagt. Was auch sonst Bellarmin über die Angemessenheit einer solchen dogmatischen Entscheidung urteilte, in diesem Schreiben sucht er den Papst nicht von einer solchen, sondern von dem Weg abzubringen, auf welchem dieser den unfehlbaren Urteilsspruch vorbereitete. Klemens VIII beabsichtigte nämlich, durch eigenes Studium der Frage, durch Anhören der endlosen Disputationen De Auxiliis zur Einsicht in die inneren Gründe der beiden entgegengesetzten Ansichten zu gelangen und auf Grund seiner eigenen Einsicht zum endlichen Urteilsspruch zu schreiten. Bellarmin rät dem Papst, der kein Theolog war, von diesem Wege ab, der so weitläufig und auch gefährlich sei. Die Gefahr seines Beginnens nun legt er ihm unter anderm durch den Hinweis auf Sixtus V nahe. Dieser Hinweis aber paßt so recht nur dann, wenn Sixtus ebenfalls den Weg eigener Mühewaltung und der Bemühung um eigene Einsicht beschritt, um zu einer dogmatischen Definition, in seinem Fall zur dogmatischen Entscheidung über den richtigen Text der Vulgata zu gelangen; will Bellarmin den Papst von einer Entscheidung auf Grund eigener Einsicht durch ein Beispiel abschrecken, so wird es sich in diesem Beispiel gleichfalls um die Vorbereitung einer dogmatischen Entscheidung auf Grund eigener Einsicht handeln, das ist die nächstliegende Annahme. Also Bellarmin spricht in dem angeführten Schreiben von der Bulle Aeternus ille und der Gefahr, die durch ihre Entscheidung für die Kirche entstand.

2) Er spricht aber von dieser Gefahr als von einer vergangenen, als von einer Gefahr, die bestand, aber nicht mehr besteht. Wie soll man sich diese Redeweise erklären? Wodurch wurde die gefahrdrohende Bulle ungefährlich? Aus Bellarmins Sinn in jenem Schreiben wird man nur antworten können: dadurch, daß die Bulle keine Rechtskraft erlangte, weil sie nämlich nicht rechtskräftig unter den erforderlichen Formen promulgiert wurde. Denn

a) zu dieser Erklärung wird man gedrängt, wenn man Bellarmins Worte mit den Ereignissen zusammenhält. Es war eben alles zur Definition vorbereitet, es fehlte nur mehr sozusagen das Pünktchen auf dem i, nämlich die Promulgation, so war alles fertig. Wenn nun trotzdem nach Bellarmin die Gefahr des Unheils nicht bis zum Unheil selber sich entwickelte, so folgt, daß die Promulgation nicht statt hatte. Oder kann man etwas anderes angeben, das noch gefehlt hätte? Freilich wollen manche in der

Bulle keine dogmatische Definition finden[1]). Allein die Zeitgenossen urteilten anders und darauf kommt es hier an.

b) Nur diese Erklärung wird dem Wortlaut von Bellarmins Schreiben gerecht. Hätte er die Bulle als wirklich promulgiert betrachtet, so mußte er nicht von einer Gefahr und einer vorübergegangenen Gefahr reden, sondern von einer Schwierigkeit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit und von einer Schwierigkeit, die in alle Zukunft fortdauert. Der Einwurf gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, der sich aus der Bulle ergeben hätte, bestände ja dann für uns im 20. Jahrhundert gerade so, wie er für Bellarmins Zeitgenossen bestand. Ferner könnte die Lösung jenes Einwandes dann nur auf zwei Wegen gesucht werden: entweder müßte man sagen, die Definition der Bulle ist nicht falsch, weil die Sixtinische Ausgabe gleich hundert andern im wesentlichen denn doch die Vulgata wiedergibt, oder man müßte diese Definition als in sich null und nichtig bezeichnen, weil sie sich auf einen Gegenstand beziehe, der nicht unter die päpstliche Unfehlbarkeit fällt. Wir haben hier kein Urteil über diese Erklärungen abzugeben, zu Bellarmins Äußerung von der vorübergegangenen Gefahr paßt keine von beiden.

Warum so viel Worte über einen einzigen Satz aus Bellarmins Schreiben? Weil dieser Satz aus dem Jahr 1602 stammt[2])

[1]) Auf den Grund hin, daß „die in ihr enthaltenen Bestimmungen keine in den Bereich der Infallibilität fallende Materie betreffen" (*Höpfl* 198). Allein bevor Sixtus in seiner Bulle feierlich erklärt, die vom Trienter Konzil als authentisch erklärte Vulgata liege in seiner Ausgabe vor, gibt er an, was er geleistet habe, damit diese Ausgabe „eiusdem synodi praescripto modis omnibus responderet", er habe nämlich nicht nur die von der Kirche angenommene Redeweise beibehalten, sondern 1) die apokryphen Bücher entfernt, 2) einige Sätze gestrichen, 3) den Text zur ursprünglichen Reinheit zurückgeführt. Daß nun unter diesen 3 Nummern nichts enthalten sei, was Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit sei, oder daß, was unter N. 1 u. 2 steht, von der feierlichen Erklärung der Bulle ausgeschlossen sein solle, wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. Wenn Sixtus sagt, seine Vulgata sei die tridentinische und authentische, so bedeutet das in erster Linie und vor allem andern, sie enthalte nur die zur hl. Schrift gehörigen Bücher, diese aber vollzählig. Auch *A. Straub*, De Ecclesia Christi II, Innsbruck 1912, 229 n. 871 betrachtet die Erklärung als eine peremptorische. Der stärkste Einwand gegen die Definition der Bulle liegt auch nicht in dem unter n. 3, sondern in dem unter n. 2 ausgesprochenen.

[2]) *Astrain* a. a. O.

und also nach unserer Ansicht ein Zeugnis dafür bildet, daß im Jahre 1602 Bellarmin die Bulle für nicht veröffentlicht und deshalb als ungefährlich für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit betrachtete.

III. Zu Ferdinand Albers Schreiben an Adam Tanner. Daß Bellarmin sich auch sonst über die Bulle geäußert hat, erfahren wir aus dem Schreiben, in welchem *Ferdinand Alber*, der deutsche Assistent des Jesuitengenerals, dem Dogmatiker *Adam Tanner* zu Ingolstadt Auskunft über die Sixtinische Vulgatabulle erteilte. Man wandte sich an Bellarmin und dieser antwortete, se, cum ex Gallia rediisset (1591), a pluribus Cardinalibus audivisse, Bullam illam non fuisse promulgatam, et id quidem illi se certissime scire affirmabant. *Tanner* hatte seine Anfrage nach Rom gerichtet, um die Schwierigkeit beantworten zu können, welche die Bulle für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bereiten konnte. Wenn Bellarmin antwortete, die Bulle sei nicht promulgiert, so folgt, daß nach seiner Ansicht daraus, aus der Nicht-Promulgation der Bulle, jene Schwierigkeit zu lösen war.

1. Zunächst ein paar Bemerkungen gegen die neuesten Angriffe. Albers Schreiben an Tanner sucht man in seiner Glaubwürdigkeit herabzusetzen durch die Behauptung, *Alber* scheue sich seine Gewährsmänner zu nennen und mache dadurch seine Angaben verdächtig. Allein es ist nicht wahr, daß er Namen zu nennen sich scheut. Denn 1) wo die Nennung des Namens geeignet ist, den Zeugnissen ein Gewicht zu verleihen, da führt Alber seine Gewährsmänner mit Namen an, nämlich Paul V, Kardinal Bellarmin, Eudaemon-Joannes. 2) Er nennt keine Namen, wo sie ohne Schaden für die Sache ungenannt bleiben können. Ein paar Beispiele. Daß die Sixtusbulle nicht einregistriert war, wird *Alber* oder werden seine Vertrauensmänner bei den Kanzleibeamten erfahren haben. Deren Namen werden uns nicht genannt. Aber was sollte auch *Tanner* mit einer Liste ihm unbekannter Namen anfangen, und wird es durch das Verschweigen der Namen zweifelhaft, daß die Bulle nicht registriert war? Gewiß nicht, denn die Tatsache der Nicht-Registrierung wird ja von niemand in Zweifel gezogen. Und weil diese Tatsache nicht bezweifelt wird, so verschlägt es auch weiterhin nichts, daß *Alber* die Vertrauensmänner nicht nennt, durch welche er bei den Kanzleibeamten Erkundigungen einzog. Ebenso ist es sicher, daß Kardinal *Bellarmin* damals sagte, die Bibelbulle sei nicht promulgiert, obschon wir nicht wissen, ob Alber persönlich oder durch Mittelspersonen den greisen Gelehrten befragte. Denn wenn er oder seine Vertrauensmänner gelogen hätten, — denn nur um eine bewußte Lüge könnte es sich dabei handeln — meint man

dann, ein Bellarmin hätte zu der Lüge geschwiegen und sich dadurch zum Hehler des Betruges gemacht?

Aber, wie es scheint, soll auch vor solchen Ungeheuerlichkeiten nicht Halt gemacht werden. Bellarmin, so sagt man uns, wurde nach Alber *a pluribus cardinalibus* über die nicht stattgefundene Promulgation der Bulle belehrt. „Es ist ganz unerfindlich, warum wir nicht (von *Alber*? von *Bellarmin*?) mit den Namen der Kardinäle bekannt gemacht werden. Das hätte doch den Zeugnissen ein ganz anderes Gewicht verliehen! Aber nein! Die Namen werden hartnäckig verschwiegen. Warum wohl? Ich weiß keine befriedigende Antwort auf diese Frage". Und doch liegt die Antwort so nahe. Warum *Bellarmin* die Kardinäle nicht nannte, wissen wir freilich nicht, aber der Grund konnte z. B. einfach darin liegen, daß er sich ihrer nicht mehr genau erinnerte. Es mochte ja leicht sein, daß er sich mit Bestimmtheit daran erinnerte, wie einige Kardinäle ihm dies und das sagten, ohne daß er sich mit gleicher Bestimmtheit auf die Namen all dieser Kardinäle besinnen konnte. Wie oft kommt ähnliches vor! Und ferner wenn ein *Bellarmin* einverstanden ist, daß man unter seinem Namen etwas in die Welt hinaus schreibt, so ist es wahr, was er hinausschreiben läßt. Bei einem Verbrecher vor Gericht fordert man freilich, daß er Namen und konkrete Umstände nennt, weil man ihn nämlich ins Kreuzverhör nehmen und der Unwahrheit überführen will. Darf man aber einen Bellarmin — oder auch einen Assistenten der Gesellschaft Jesu — auf eine Stufe mit Verbrechern vor Gericht stellen?

Statt mit weiterer Polemik noch ein paar Seiten zu füllen, lieber ein paar Bemerkungen allgemeiner Natur. Die Frage, ob die Zeugnisse Bellarmins, Pauls V etc. die nicht vollzogene Promulgation der Vulgatabulle beweisen, schließt zwei Teilfragen in sich: 1) läßt sich durch diese Zeugnisse erhärten, daß man in Rom der Ansicht war, jene Bulle sei nicht promulgiert? und wenn diese Teilfrage zu bejahen ist, beweist dann 2) das Dasein jener römischen Ansicht von der Nicht-Promulgation, daß eine solche wirklich nicht statt hatte?

Die erste Frage ist angesichts der fünf Zeugnisse, die man dafür hat, unbedingt zu bejahen. Denn a) ein Betrug in der Sache war praktisch unmöglich. Wie konnte man nach Deutschland schreiben, in Rom herrsche diese und jene Ansicht, wenn dem nicht so war? Zwischen Rom und Deutschland war ja keine chinesische Mauer, der Betrug mußte also bald an den Tag kommen, und wer wagt denn in solchen Dingen eine Täuschung, wenn er weiß, daß nach kurzer Zeit die Wahrheit doch an den Tag kommt? b) Es waren überzeugte Katholiken, denen man jene Täuschung unterschiebt, sie waren also auch überzeugt, daß es für die von *Tanner* vorgelegte Schwierig-

keit eine Lösung gebe. Warum also nicht die wirkliche Lösung der Schwierigkeit nach Deutschland schreiben, sondern statt dessen sich und andere zu täuschen suchen? Nemo gratis mendax. c) Das muß in unserem Falle umso mehr gelten, weil es sich um die heiligste Sache des Christen, die Glaubenslehre, handelt. *Tanner* stellte seine Anfrage in Rom, um in seinen Vorlesungen eine Schwierigkeit gegen einen Glaubenssatz der katholischen Kirche zu lösen, um die künftigen Priester und Lehrer des Volkes zum Unterricht der Gläubigen ausbilden, sie mit Waffen im Kampf mit den Häretikern ausrüsten zu können. Hier dem Ingolstädter Theologen die Wahrheit verhehlen, ihn mit Erfindungen hinhalten wollen, war geradezu ein Verbrechen, das niemand dem Papst, dem Kardinal Bellarmin oder den römischen Jesuiten zuzuschreiben das Recht hat.

Über die zweite Teilfrage sind nicht viel Worte zu verlieren. Wenn man in Rom nicht wußte, wie es mit der Bibelbulle hergegangen war, wo anders sollte man es wissen, und wo konnte man es besser wissen? Uns später lebenden bleibt nichts übrig, als uns bei der römischen Ansicht zu beruhigen.

2) Noch einige Worte über die Veranlassung, die *Tanner* zu seiner Anfrage in Rom bestimmte. *Tanner* spricht sich darüber hinlänglich klar aus[1]). Einige, so sagt er, hätten geschrieben, die Sixtinische Vulgatabulle sei wirklich zur Promulgation in Rom an den vorgeschriebenen Orten angeheftet worden, bei Sixtus' Tod aber sei der Termin noch nicht verstrichen gewesen, nach dessen Eintritt die Verpflichtung der Bulle beginnen sollte, es hätten zwei Monate zur gesetzmäßig vorgeschriebenen Zeit gefehlt. — Wie diese Ansicht entstehen konnte, ist leicht begreiflich: man hatte gehört, die Bulle sei nicht promulgiert, auf der andern Seite aber wußte man, daß sie in der Sixtusbibel gedruckt vorliege; man kannte vielleicht auch den Sonderdruck mit dem Zeugnis der Cursores über die Anheftung an den gesetzlich vorgeschriebenen Stellen. Man wird also versucht haben, beides zu vereinigen, indem man die Bulle angeheftet, aber rechtzeitig wieder unterdrückt sein ließ. Doch dem sei wie immer. *Tanner* wollte Sicherheit darüber gewinnen, welche Bewandtnis es mit der Bulle habe, es handelte sich eben um eine Schwierigkeit, schreibt er 1627, die einigen unnötiger Weise Sorgen bereitete (quae ante annos aliquot frustra nonnullos fatigavit). Er wandte sich also nach Rom an die höchste Leitung des Jesuitenordens, um zur Klarheit zu kommen.

Diese Darlegung der Ingolstädter Gelehrten ist auch für uns nicht ohne Bedeutung. Sie zeigt, daß man vor der unterlassenen

[1]) Theologia scholastica III, Ingolstadt 1627, 275 n. 264.

Promulgation nicht erst durch Albers' Nachforschungen und seine Schreiben an Tanner erfuhr, die Kunde davon hatte sich schon vorher bis nach Deutschland verbreitet. Auch *Gretser* faßt die Möglichkeit ins Auge, daß die Bulle nicht veröffentlicht war, weil er sie aber irrig ins Jahr 1589 versetzte und also bis zu Sixtus V Tod noch über anderthalb Jahre verstrichen wären, so meinte er, in dieser langen Zwischenzeit müsse doch die Promulgation erfolgt sein[1]).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Sixtus V und die römische Septuaginta-Ausgabe. Es kam zu einem scharfen Zusammenstoß, als Kardinal Antonio Carafa dem Papste Sixtus V Vorstellungen darüber zu machen wagte, daß dieser in seiner Ausgabe der lateinischen Vulgata sich willkürliche Eingriffe in den heiligen Text erlaube. Sixtus soll namentlich deshalb in Zorn geraten sein, weil Carafa sich heftige Ausfälle gestattet habe ad sigillandam [zu lesen: sugillandam] Principis (d. h. Sixtus' V) inscitiam graecae linguae ignari[2]).

Preßt man diese Äußerung, so scheint sie zu besagen, daß Sixtus überhaupt kein Griechisch verstand. *P. M. Baumgarten* dagegen möchte des Kardinals Montalto textkritische Befähigung aus der Septuaginta-Ausgabe beweisen, schreibt ihm also einen bestimmenden Einfluß auf die Textgestaltung der Ausgabe zu, was natürlich sehr tüchtige griechische Sprachkenntnisse voraussetzt. Nun ist Sixtus V einer von den Großen, um deren Lebensumstände der Geschichtschreiber sich kümmert; wie weit er von der humanistischen Strömung seines Jahrhunderts berührt war, ist deshalb der Untersuchung wert, und ferner möchte man auch gern wissen, inwieweit denn der Papst, unter dessen Namen die römische Septuaginta in die Welt hinausging, persönliche Bezie-

[1]) *Le Bachelet* 157. — Daß auch Gelehrte sich in der Datierungsweise der päpstlichen Bullen nicht auskannten, ist Tatsache; am auffallendsten ist, daß die Herausgeber des römischen Bullariums in dieser Beziehung nicht auf dem laufenden sind. Dutzende von Bullen haben sie falsch eingereiht, bezw. das Datum der Bullen willkürlich geändert. Ein Fall, daß die protestantischen Graubündner gegen einen zuletzt unschuldig hingerichteten hetzten, weil sie das Datum einer Bulle nicht richtig aufzulösen verstanden, bei *Traugott Schieß*, Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern III, Quellen zur Schweizer Geschichte XXV, Basel 1906, p. CI.

[2]) *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata. Freiburg 1913, 152.

hung zum griechischen Text des Alten Testamentes unterhielt. Versuchen wir uns an der Frage, in welcher die Berichte über den Franziskanerpapst uns ziemlich im Stiche lassen.

Eine Handhabe für die Untersuchung ist unseres Erachtens durch Sixtus' V Ambrosiusausgabe geboten. Es wurde oben gezeigt, daß diese Ausgabe voll Willkürlichkeiten ist, und zwar erstrecken sich die Eingriffe in den Text des Mailänder Kirchenvaters auch auf die Zitate aus der Hl. Schrift. Als Vergewaltigungen des Textes sind nun freilich diese willkürlichen Veränderungen nicht zu loben, sie sind aber auf der andern Seite auch Zeugen für Montaltos Gelehrsamkeit. Sehr oft werden nämlich von ihm die Schrift-Zitate bei Ambrosius nach der Septuaginta abgeändert. Ein paar Beispiele. An erster Stelle steht immer der Text des hl. Ambrosius, dann folgt die Änderung durch M(ontalto), endlich die Lesart der LXX, die den Grund für die Änderung erklärt.

De Abrah. lib. 2 cap. 5 n. 24 ML 14,465: Lot . . . erant oves et boves et[1]) *tabernacula.* — M.: . . . boves et *armenta.* — LXX: (Gen 13,5) βόες καὶ κτήνη. Einige Hs fügen noch hinzu καὶ σκηναί.

In psalm. 37 n. 42, ib. 1031: Simul mihi venerunt tentationes *gravissimae,* circumdederunt me insidiantes (Job 19,12). — M.: Simul m. v. tentationes *eius, viis meis* circumdederunt me insidiantes. — LXX: ὁμοθυμαδὸν δὲ ἦλθον τὰ πειρατήρια αὐτοῦ ἐπ' ἐμοί, ταῖς ὁδοῖς μου ἐκύκλωσαν ἐγκάθετοι.

In psalm. 39 n. 16, ib. 1063: Ego sicut *agnus* ductus sum, et nescivi (Jer 11,19). — M.: Ego sicut *agnus innocens* ductus sum, ut sacrificarer[2]). — LXX: ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι.

De Isaac et anima cap. 4 n. 27, ib. col. 512: Ecce *es sponsus* consobrinus meus *equidem pulcher:* acclinatio nostra opaca (Cant. 1,15 [16]). — M.: Ecce *pulcher es* consobrinus meus, *ecce pulcher es et decorus,* acclinatio etc. — LXX: Ἰδοὺ εἶ καλὸς ἀδελφιδός μου καί γε ὡραῖος, πρὸς κλίνη ἡμῶν σύσκιος.

In psalm. 118 serm. VII n. 27. ML 15,1290: Et dixit David ad *Michol* in conspectu Domini: Benedictus Dominus (2 Sam 6,21). — M.: Et d. D. ad *Melchol: Saltabo in conspectu Domini. Et:* Benedictus etc. — LXX: καὶ εἶπεν Δαυεὶδ πρὸς Μελχόλ. ἐνώπιον Κυρίου ὀρχήσομαι, εὐλογητὸς Κύριος.

Ebd. serm. 15 n. 5 col. 1411: *Tenuerunt* super te manus omnes transeuntes per viam (Thren 2,15). — M.: *Sonuerunt* super te etc. — LXX: ἐκρότησαν ἐπὶ σὲ χεῖρας.

---

[1]) Statt „et" (so *Schenkl*) druckt *Migne* „etc.". Wohl Druckfehler.

[2]) Ductus ut sacrificetur liest der Abdruck der M.-Ausgabe Paris 1586.

Ebd. serm. 17 n. 3 col. 1441 (pastor), qui extraheret de ore leonis crura ovis, aut *cartilaginem* (vgl. Amos 3,12). — M.: . . . aut *auris cartilaginem*. — LXX: . . . ἢ λοβὸν ὠτίου.

In Luc lib. 3 n. 35 col. 1603: Et tu Bethlehem *Judaeae*, non es minima *inter principes* Juda (Mich. 5,2). — M.: Bethlehem *Ephrata* non es minima *in millibus* Juda nach LXX.

2) Einige andere Beispiele von solchen Textänderungen verdienen besondere Aufmerksamkeit, weil bei ihnen die Lesarten der berühmten Vatikanischen Handschrift der Septuaginta der Korrektur zugrunde liegen.

Hexaem. 5,21 n. 70, ML 14,235: Vade ad apem et vide quomodo operaria est. Operationem quoque quam venerabilem *mercatur* (Prov 6,8). — M.: . . . venerabilem *facit*[1]) nach Cod. Vat. et Florentinus, die ποιεῖται lesen statt ἐμπορεύεται in andern Hs.

De offic. 3,17, n. 101, ib. 16,173: Appellaverunt autem illud qui erant cum sancto Neemia *ephthar* (2 Mach 1,36). — M.: . . . Neemia *nephthar*, der heute allgemein angenommenen LXX-Lesart. Die Aldina las ephthar. Hier könnte allerdings M. dies eine Wort nach der lateinischen Vulgata geändert haben, was aber wenig wahrscheinlich ist, da in der Vulgata der Text lautet: Appellavit autem Nehemias hunc locum Nephthar.

3) Auch noch einige andere Stellen, an denen die Septuaginta nicht hineinspielt, bleiben zu betrachten.

Hexaem. 2,4 n. 15, ML 14,152 lautet in den Hs.: Οὐρανὸς autem ἀπὸ τοῦ ὁρᾶσθαι dicitur, quod videatur, und nun folgen griechische Buchstaben, deren Entzifferung wohl erst *Schenkl* gelungen ist, während die Mauriner daran verzweifelten. Erasmus schrieb: Οὐρανὸς autem ἀπὸ τοῦ ὁρᾶν ἄνω dicitur, M. folgte ihm, fügte aber hinter ὁρᾶν bei: vel ὁρᾶσθαι[2]).

De paradiso 3 n. 18, ib. 282: Unde eum (den Euphrat) Auxen Hebraeorum et Assyriorum prudentes dixerunt. — M.: Unde Perath eum . . . dixerunt, quod est αὔξειν Graece.

Manchmal geht jedoch M. auch gegen die Septuaginta.

In psalm. 118 serm. 21 n. 4, ML 15,1503: Gaude et laetare, filia Idumaeae, quae habitas in *Geth* (Tren 4,21). — M. schreibt (mit Vulgata): . . . quae habitas in *terra Hus*. — LXX: ἐπὶ γῆς (*Swete* gibt zu γῆς keine Variante; Geth ist nach *Kittel* die Lesart der Itala).

Ebd. serm. 19 n. 3, ib. 1469: Surge *et expergiscere* in nocte

[1]) Statt facit liest der Abdruck der M.-Ausgabe Paris 1586: operatur. Auch oben S. 315, n. 2 interpungiert er (Hex. 3): Balticum, Septentrionale etc.

[2]) Der Pariser Abdruck geht auch hier seine eigenen Wege.

(Thren 2,19). — M.: Surge *meditari* in nocte. — LXX: ἀνάστα ἀγαλλίασαι ἐν νυκτί. — Vulg.: Consurge lauda in nocte.

In psalm. 118 serm. 9 n. 5, ib. 15,1322: a *nativitate* agrorum (Thren 4,9). — M. mit Vulgata: a *sterilitate* agrorum. — LXX: ἀπὸ γεννημάτων ἀγρῶν.

De instit. virg. 12 n. 76, ib. 16,324: quis resurget *pro* eo (Eccl 4,15). — M.: quis resurget *cum* eo. — LXX: ὃς στήσεται (ἀναστήσεται) ἀντ' αὐτοῦ.

In der Vorrede, die der Sixtinischen Septuaginta vorgedruckt ist, wird von Sixtus V gerühmt, er habe sein ganzes Leben lang mit der Heiligen Schrift sich beschäftigt und mit ausgezeichnetem Eifer den Text der Septuaginta mit den Schriftzitaten der Kirchenväter verglichen[1]). Solche Versicherungen in einem offiziellen Dokument sind freilich glaubwürdig, auch wenn wir sie anderswoher nicht belegen können. Aber es ist doch erfreulich, wenn sich anderswo Belege bieten, und solche bietet in unserem Fall Montaltos Ambrosiusausgabe. Mögen die Änderungen, die er sich in den Schriftzitaten des Mailänder Kirchenlehrers erlaubte, textkritisch betrachtet, schwere Fehler sein, so sind sie in ihrer Gesamtheit doch zugleich auch ein unwiderleglicher Beweis für seine andauernde Beschäftigung mit der hl. Schrift, für den Eifer, mit dem er sich um die brennende Frage der damaligen Zeit, die Herstellung eines zuverlässigen Textes der lateinischen Übersetzung bemühte und aus diesem Grund die Zitate des Ambrosius mit der Septuaginta verglich. Man sieht, die Hl. Schrift war ihm Herzenssache und man freut sich, bei dem Eisenmann Sixtus einer derartigen Spur des Herzens zu begegnen.

Die Bemühungen *Montaltos* um die Hl. Schrift, von denen uns in seiner Ambrosius-Ausgabe Proben vorliegen, waren aber ferner für die Kirche sehr fruchtreich. Aus dem Studium der Kirchenväter, heißt es in der Widmung an Sixtus V in der Sixtinischen Septuaginta, habe Sixtus ersehen, daß diese viele Stellen der Heiligen Schrift anders anführten, als sie in den gedruckten griechischen Ausgaben sich fänden; er sei dadurch auf den Gedanken gebracht worden, es müsse auf Grund der besten Handschriften eine neue Ausgabe hergestellt werden. Die Wahrnehmung, daß die Schriftzitate oft mit der lateinischen Vulgata nicht stimmten, war für die damaligen Theologen eine große Schwierigkeit. Daß die Textverschiedenheiten auf die Septuaginta zurückgingen, sah

[1]) Cum in s. literis . . . aetatem fere contriverit, quodque in hoc libro cum veterum scriptis conferendo singularem quandam diligentiam adhibuerit . . .

man bald; auch daß die Septuaginta-Handschriften sehr von einander abwichen und deshalb als Vorarbeit einer neuen Ausgabe der lateinischen Vulgata der Text des griechischen Alten Testamentes besorgt werden müsse, drängte sich, wie die Vorrede zur Sixtinischen Septuaginta sagt, zuerst dem Kardinal *Montalto* auf; er wandte sich, wie wiederum die Vorrede und Widmung seiner Septuaginta versichern, an Gregor XIII und dieser bestimmte den Kardinal *Antonio Carafa* zur Ausführung des Planes, der in *Montaltos* Kopf entsprungen war.

Mehr als mit allen andern Kirchenvätern hat Montalto sich mit Ambrosius beschäftigt. Wenn er also durch das Studium der Kirchenväter auf den Plan einer neuen Ausgabe der Septuaginta geführt wurde, so ergibt sich daraus die Bedeutung, die dem oben vorgelegten Material aus der Ambrosius-Ausgabe zukommt. Aus den Septuaginta-Studien, von denen dies Material eine Probe darstellt, ist die Sixtinische Septuaginta hervorgewachsen.

Daß Kardinal *Montalto* gar kein Griechisch verstanden habe, wird man angesichts seiner Ambrosius-Ausgabe nur schwer annehmen wollen. Denkbar ist es ja schließlich, daß er alle die von ihm benutzten griechischen Lesarten nur aus zweiter Hand kannte. Er hatte Mitarbeiter bei Herstellung des Ambrosiustextes, einer von ihnen ist uns mit Namen bekannt: *Petrus Ciaconius*[1]). Über die Behandlung der Schriftzitate bei Ambrosius fanden in Gegenwart *Montaltos* und wohl sicher auf seine Veranlassung bei Kardinal *Sirleto* Beratungen statt, deren Ergebnis, daß man die Zitate nicht nach der Vulgata abändern solle[2]), *Montalto* in seiner Weise befolgte, indem er sie nämlich nach der Septuaginta „verbesserte". Allein, man möchte meinen, ein so weit gehendes Interesse für griechische Lesarten, wie die römische Ambrosius-Ausgabe verrät, konnte kaum entstehen ohne Kenntnis der griechischen Sprache, und wenn es ohne diese Kenntnis entstanden wäre, so würde ein so tatkräftiger Geist wie Sixtus V noch nachträglich sich das Griechische irgendwie angeeignet haben.

Daß er bei Herstellung des Textes der Septuaginta nicht persönlich beteiligt war, ist trotzdem sicher. Man kennt die Mitarbeiter *Carafas* bei der Sixtinischen Ausgabe, *Montaltos* Name wird unter ihnen nicht genannt. Die Vorrede und Widmung der Sixtinischen Ausgabe erwähnt einen persönlichen Anteil des Papstes bei der Textherstellung mit keinem Wort, was ein sicheres An-

[1]) *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata, Freiburg 1913, 126.

[2]) Ebd. 77.

zeichen dafür ist, daß eine solche Beteiligung nicht statt hatte. Das noch erhaltene Verzeichnis der von Sixtus besessenen Bücher enthält die griechischen Schriftsteller nur in Übersetzungen[1]).

Trotzdem trägt die Sixtinische Septuaginta ihren Namen mit Recht. Der Gedanke, auch den griechischen und hebräischen Text der Hl. Schrift in zuverlässiger Ausgabe herzustellen, war schon auf dem Trienter Konzil ausgesprochen worden[2]). Zu einem Beschluß darüber kam es bekanntlich nicht, die Sache sollte dem Papste überlassen bleiben[3]). Kardinal *Montalto* hat selbständig den gleichen Gedanken gefaßt und mit der ihm eigenen Entschiedenheit für seine Ausführung gesorgt. Ihm gebührt deshalb das Hauptverdienst an der Sixtinischen Septuaginta wie an der Sixtinisch-Klementinischen lateinischen Vulgata.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Jahve und Elohim im Midrasch „Tadše". Auf den unterschiedlichen Gebrauch von Jahve und Elohim in den ersten Kapiteln der Genesis haben bekanntlich schon *Tertullian* (Adv. Hermog. 3 ML 2,199 s), *Augustinus* (De Gen. ad lit. 8, 11, 24 ML 34,382) und *Chrysostomus* (In Gen. hom. 14,2 MG 53,112) aufmerksam gemacht. *Jean Astruc* hat dann im 18. Jahrh. seine Theorie über den Ursprung der Genesis auf dem verschiedenartigen Gebrauch der Gottesnamen aufgebaut[4]). Es wäre nun interessant zu erfahren, ob nicht in der dazwischen liegenden Zeit die Juden in ihrer reich-

[1]) *Cugnoni* in Arch. della Soc. Rom di Storia patria 5 (1882) 5. Ein Exemplar seiner eigenen Septuaginta-Ausgabe hat er allerdings besessen, ebd. 218; ebenso: Conc. florent. sub Eugen. Graecum. ebd.

[2]) Kardinal Marcello Cervini am 1. März 1546. Concilii Trid. Actorum II, Freiburg 1911, 27.

[3]) Col partito qual s' è preso (im Konzilsdekret die Vulgata als authentisch zu erklären, aber darin nichts über ihre Verbesserung zu bestimmen), si viene a fare il medesimo effetto (der erreicht worden wäre, wenn man ihre Verbesserung ausdrücklich angeordnet hätte) senza pericolo alcuno, perchè nè più nè meno si rimette a N. S. la correttione della bibbia, così latina come greca et hebrea. Kard. Cervini an Bernardino Maffei am 24. April 1546. Concilii Tridentini Epistulae ed. *Buschbell*, Freiburg 1916, 468, vgl. 446.

[4]) Der Name *Astruc* ist provenzalisch und kommt vielfach bei Juden in Südfrankreich und in Nordspanien vor. Ob die Familie Astruc von Juden abstammt, ist nicht bekannt. Der Vater des königlichen Leibarztes *Jean Astruc* war ein bekehrter Hugenotten-Prediger.

haltigen Literatur auf diese textkritischen Erscheinungen in der Bibel hingewiesen und vielleicht gar eine Erklärung derselben versucht haben. *Friedrich Baumgärtel* (Elohim außerhalb des Pentateuch Leipzig 1914) erwähnt nirgends jüdische Quellen. Auch die Jewish Encyclopaedia bringt unter den Stichwörtern „Elohist“, „Ibn Ezra“ und anderen keine derartigen Beispiele oder Andeutungen. Eine flüchtige Durchsicht verschiedener anderer Werke lieb ebenfalls erfolglos. Es ist deshalb vielleicht manchem erwünscht, wenn hier wenigstens auf eine Stelle in dem mittelalterlichen Midrasch „Tadše“ aufmerksam gemacht wird. Dieser Midrasch hat seinen Namen von dem Worte תַּדְשֵׁא Gen 1,11. Er handelt über verschiedene Stellen der Thora und der Klagelieder und enthält eine reiche Zahlensymbolik. Früher wurde der Midrasch wohl dem *Rabbi Pinchas ben Jair* aus dem 2. Jahrh. zugeschrieben (vgl. *Zunz-Brüll*, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden², Frankfurt 1892 S. 292); in Wirklichkeit gehört er aber dem Mittelalter an. Nach *Epstein* (Beiträge zur jüdischen Altertumskunde 1. Teil Abhandlungen. Midrasch Tadsche p. XI Wien 1887 zitiert in: The Jewish Encyclopaedia 8,578) ist sein Verfasser Moses ha-Darschan, der zu Narbonne in der Mitte des 11. Jahrh. lebte. Der hebräische Text des Midrasch findet sich außer bei *Epstein* auch in *Jellinek*, Beth ha-Midrasch 3,164—193 (*H. L. Strack*, Einleitung in Talmud und Midraš ²1921 S. 221).

Wir zitieren hier die betreffende Stelle nach der deutschen Übersetzung von *Aug. Wünsche* (Aus Israels Lehrhallen. Leipzig 1910, V/₂ S. 126 [Nr. 20 des Midrasch]): „In diesem ganzen Buche der Klagelieder findest du nicht (den Namen) אלהים, sondern nur יהוה. In den sechs Tagen der Schöpfung (im Schöpfungsberichte) findest du nicht (den Namen) יהוה, sondern nur אלהים. In dem ganzen Abschnitte von Kain findest du nicht (den Namen) אלהים, sondern nur יהוה. Im ganzen Zeitalter der Flut findest du nicht (den Namen) אלהים, sondern nur יהוה, denn so steht geschrieben: ‚Und der Ewige sah‘ (Gen 6,5), ‚und es gereute den Ewigen, (V. 6) ‚und der Ewige sprach‘ (V. 7). Im ganzen Abschnitte vom Zeitalter der Zerstreuung findest du nur יהוה, denn so heißt es: ‚Es war auf der ganzen Erde eine Sprache‘ (Gen 11,1 ff), ‚und der Ewige stieg herab‘ (V. 5). Im ganzen Abschnitte von Sodom findest du nicht אלהים, sondern nur יהוה, denn so heißt es: ‚Und es sprach der Ewige‘ (Gen 18,17). In allen Flüchen, die geschrieben sind über die Feinde Israels (= die Israeliten selbst), sind beide heilige Namen geschrieben: יהוה אלהים, sowie beim ersten Menschen geschrieben steht: ‚Und der Ewige, Gott, rief dem Menschen zu‘ (Gen 3,9)“.

Soweit die textkritischen Beobachtungen des mittelalterlichen Midraschisten. Eine Erklärung wird nicht gegeben. Die Erwähnung der Abschnitte als solcher ist jedoch der Beachtung wert, wenngleich nicht alles korrekt ist. In dem Abschnitt über die Flut kommt (von Gen 6,9 an) auch Elohim vor, in dem Abschnitt von Sodom steht im heutigen masoretischen Text in Gen 19,29 Elohim; die Septuaginta hat jedoch auch hier Jahve gelesen.

Valkenburg. Carl Meyer S. J.

Alberts des Großen neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus". Wir kennen bis heute nur einen Teil der Werke *Alberts* des Großen, und auch der Stamser Katalog ist durchaus nicht vollständig. Handschriftliche Nachforschungen bringen immer wieder Beweise für diese Behauptung. So führte diesmal ein glücklicher Zufall zur Auffindung eines sehr umfangreichen und interessanten Reportatum. Da mir die Zeit zu einem erschöpfenden Studium des Werkes fehlte, mögen einstweilen einige Bemerkungen genügen.

Es handelt sich um cod. H 44 inf. der Ambrosiana zu Mailand. Die zweispaltig geschriebene Pergamenthandschrift zählt 146 (+ III) Blätter von der Größe 24,5 × 21,5 cm und gehört der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s an. Doch kann gerade der auf *Albert* bezügliche Teil, der ältere Schriftzüge aufweist, noch in das 13. Jahrh. hinaufreichen.

Nach Quaestionen zu den Sentenzen, die gegen *Durandus* gerichtet sind, folgen f. 17ra—87vb: „*Questiones super libris de animalibus*". Die erste Frage f. 17ra lautet: „Utrum iste liber sit de animalibus tanquam de subiecto". Die zweite 17rb: „Utrum diversitas parcium organizatarum sit necessaria animali"; die dritte 17vb: „Utrum membrum ganicum abscissum possibile sit restaurari". Die Reihenfolge der Fragen lehnt sich an die 19 Bücher an, in welche die arab. latein. Übersetzung des aristotetelischen Werkes zerlegt ist. Dabei ist der Beginn eines neuen Buches regelmäßig angemerkt.

Besonders interessant ist das Explicit auf f. 87v: „Expliciunt questiones, quas disputavit frater Albertus repetendo librum animalium fratribus Colonie, quas reportavit quidam frater et collegit ab eo audiens dictum librum nomine Cunradus de Austria. Hoc actum est anno domini M°CC°LVIII°".

An der Echtheit dieses Reportatum scheint nach den so individuell gehaltenen Schlußworten kaum ein vernünftiger Zweifel möglich zu sein. Das einfache „*frater Albertus*" und die Über-

einstimmung mit anderweitig bekannten Daten bürgen uns wohl dafür, daß bei der Abschrift kein Fehler in der Jahreszahl sich eingeschlichen hat.

Ich möchte kurz auf einige Beobachtungen und Folgerungen hinweisen, die sich bei der ersten, leider nur flüchtigen Untersuchung ergaben. 1. Während in der Schrift „De animalibus“ die eigene Ansicht *Alberts* nicht selten durch die Paraphrase völlig verhüllt ist, wird uns hier die Möglichkeit geboten, seine Stellung gegenüber einer Reihe von naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen eindeutig zu bestimmen. Inwiefern die Schrift auch für die Datierung des Werkes „De animalibus“ von Bedeutung ist, soll im Zusammenhang mit einer andern bisher unbekannten Notiz erörtert werden.

2. Wir erhalten einen interessanten Einblick in den Studienbetrieb des Dominikanerordens. Es ist einmal Tatsache, daß schon vor dem Kapitel zu Valenciennes 1259, auf welchem anscheinend die philosophischen Studien offiziell in den Orden eingeführt wurden, nicht allein Vorlesungen über Logik, sondern auch solche über rein naturphilosophische, ja zum Teil ganz ausgesprochen medizinische Gegenstände gehalten werden. Und *Albert* selbst hat noch als magister theologiae in seinen Vorlesungen neben theologischen Materien auch solche der eben genannten Art behandelt. Ferner sind die Disputationen im Anschluß an die Aristoteleserklärung viel älter als man bis letzthin wußte. Ja die durch das Explicit verbürgte Tatsache solcher Disputationen legt uns eine Vermutung nahe. Sollte nicht auch jener Teil der *Summa de creaturis*, welchen *Albert* selbst wiederholt als *tractatus de anima* bezeichnet, die Frucht von ähnlichen Disputationen sein, welche etwa der Pariser Magister im Anschluß an Vorlesungen über *De anima, De sensu, De memoria et reminiscentia* und *De somno et vigilia* abhielt? Manche Ähnlichkeiten in Aufbau und Formgebung legen dies nahe. Durchschlagende Gründe verbieten es freilich, die Abfassung der Kommentare zu den Schriften soweit hinaufzurücken. Aber die Hypothese von *Endres*, daß *Albert* schon zu jener Zeit Materialien für sein großes Werk gesammelt habe, die ich früher als der positiven Grundlage entbehrend zurückgewiesen hatte, gewinnt nunmehr doch gewisse Anhaltspunkte[1]).

3. Endlich liefert die Schrift auch einige Beiträge für die Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen. Der erste Gewinn kommt für die griechische Übersetzung vom Werke

[1]) Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Freiburg 1920) 140.

„De animalibus" in Betracht. Obwohl *Albert* sich an die 19 Bücher der arabischen Übersetzung des *Michael Scottus* anschließt, zitiert er doch bereits auch die griechische Übersetzung der Schriften „De partibus animalium" und „De generatione animalium". F. 18ra heißt es: *non enim est* [*cor*] *susceptum* [*susceptivum*] *infirmitatis secundum philosophum* 2 *de partibus*. F. 18rb wird auf einen Einwand geantwortet: *dicendum, quod animal attrahens aquam non vivit ex ista aqua, quia ex eisdem nutrimur, ex quibus sumus per Aristotelem libro de generacione*. Diese Einteilung, nach welcher die den Büchern 11—14 bezw. 15—19 des arabisch-lateinischen Textes entsprechenden Teile genannt werden „De partibus animalium" und „De generatione animalium", kommt nur in der griechisch-lateinischen Übersetzung vor; somit müßte eine solche Übersetzung wenigstens teilweise bereits um 1258 existiert haben. Wie sich dieselbe zur Arbeit des *Wilhelm von Moerbeke*, welche allem Anscheine nach erst 1260 vollendet wurde[1]), verhält, ist einstweilen in völliges Dunkel gehüllt. Die Bemerkung f. 18rb: dicitur enim 4 metheororum in „veteri" translacione ist m. W. das älteste bis jetzt bekannte Zeugnis für die *„nova" translatio*, die unmittelbar nach dem Griechischen angefertigt wurde[2]). — F. 29vb heißt es: „oppositum dicit philosophus in XII metaphysicorum". Die Zahl des genannten Buches bietet einen neuen Anhaltspunkt dafür, daß bereits vor 1270 eine griechisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik in 13 Büchern existierte[3]).

Diese wenigen Bemerkungen dürften bereits gezeigt haben, daß die neuentdeckte Schrift das Interesse der philosophiegeschichtlichen Forschung verdient.

Rom. Franz Pelster S. J.

[1]) Vgl. *M. Grabmann*, Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters 17, 5/6. Münster 1916) 187 f.

[2]) Vgl. a. a. O. 182 f. — Nachträglich sehe ich, daß auch die „nova" translatio der Meteorologie zufolge der Digby Hs. 153 zu Oxford allem Anschein nach erst 1260 zu Nicaea angefertigt wurde. (*E. H. Fobes*, Mediaeval versions of Aristotle's Meteorology: Classical Philology 10 [1915] 299). Wir wüssen also wohl spätere Zutaten oder trotz allem einen Fehler in der Datierung (etwa eine ausgefallene X) annehmen.

[3]) Vgl. über die Frage *F. Pelster*, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 144—151. Nunmehr habe ich diese bisher nur erschlossene Übersetzung in Cod. 304 der Vat. Borghesiana gefunden. Über sie und drei verschiedene Redaktionen der Metaphysica vetus ist an anderem Orte zu handeln.

Eine Johann Nider mit Unrecht zugeschriebene Ablaßpredigt. Im Jahrgang 1900, 184 ff. dieser Zeitschrift habe ich einiges mitgeteilt aus einer ungedruckten Ablaßpredigt, die ich dem bekannten Dominikaner Johann Nider zuschrieb. Bei einer erneuten Durchsicht der Predigt fand ich jedoch, daß sie nicht von Nider her rühren könne. In einer Handschrift der Münchner Staatsbibliothek vom Jahre 1487 (Cod. germ. 3891, 125–28) steht sie am Schlusse einer Sammlung von Predigten Niders über die 10 Gebote und andere Gegenstände. Wie die übrigen Predigten wird sie ausdrücklich Nider zugeschrieben, denn am Schlusse der Sammlung, unmittelbar nach der Ablaßpredigt, heißt es: „Explicit dicta des niders." Dieselbe Notiz findet sich in einer andern Abschrift vom Jahre 1474, die früher Hasak gehörte. Vgl. *K. Schieler*, Joh. Nider, Mainz 1885, 406. Die Ablaßpredigt ist auch in demselben schwäbischen Dialekt verfaßt wie die andern Predigten des schwäbischen Dominikaners. Und doch kann sie nicht von Nider gehalten worden sein. In der Predigt heißt es: „Dau wir gen Constantinopel inzugen, do kniewet das volk genn uns nider und schriiwen . . sii welten ains werden mit der hayligen cristenhait und woltî komen in das concili . . . Wir waren den ganzen winter uff dem mer und sungen alltag ein ampt von dem hailig gaist von dem concili." So kann nur ein Mann sprechen, der selber in Konstantinopel gewesen. Nun war aber Nider an den Gesandtschaften, die das Basler Konzil zu den Griechen abordnete, nicht beteiligt, weder an der ersten (1433–34) noch an der zweiten (1435–36). Vgl. *J. Haller*, Concilium Basiliense I, Basel 1896, 127 ff. 331 ff. 363. Monumenta conciliorum generalium seculi XV. II, Vindobonae 1873, 293. 745. 843.

Wie erklärt sich aber dann das Vorhandensein der Ablaßpredigt in Niders handschriftlichem Nachlaß? Es handelt sich offenbar um die Nachschrift einer Predigt, die einer der Basler Gesandten gehalten hat. Als deutscher Abgeordneter kommt nur *Heinrich Menger*, Kanonikus in Zürich, in Betracht. Dieser hatte an der zweiten Gesandtschaft teilgenommen und war im Februar 1436 nach Basel zurückgekehrt, nachdem er am 2. Januar 1436 zu Schiff in Venedig eingetroffen war (*Mansi*, Concilia XXIX, 650), so daß er mit Recht in seiner Predigt sagen konnte: „Wir waren den ganzen winter uff dem mer." Nachher wurde er zum Ablaßkommissar für die Diözesen Bamberg, Würzburg, Augsburg, Eichstätt und Regensburg ernannt. In der Karwoche 1437 verkündigte er den Ablaß in Nürnberg (*Joh. Müllner*, Annalen der Stadt Nürnberg. Handschriftlich auf der Münchner Staatsbiblothek. Cod. germ. 2073. Bd. III, 235. 240 f. Die Chroniken der deutschen

Städte X, Leipzig 1872, 21) und im März des folgenden Jahres wurden hier unter seinem Namen Ablaßbriefe ausgestellt (Faksimile bei *H. Ch. Lea*, A history of auricular confession and indulgences in the latin Church III, Philadelphia 1896, am Schluße). Nider, der 1434 nach Nürnberg zurückgekommen war und im August 1438 hier gestorben ist (nicht in Kolmar, wie im Kirchenlexikon und im Kirchlichen Handlexikon zu lesen ist), hat die Ablaßpredigt des Basler Gesandten, die für ihn natürlich großes Interesse haben mußte, nachgeschrieben. Beim Ordnen seiner hinterlassenen deutschen Predigten ist dann später die Nachschrift aus Versehen der Sammlung seiner eigenen Schriften beigefügt worden.

München. N. Paulus.

Zur Ehedispens Pius' IV für Maria Stuart und Darnley. Das Breve mit der erwähnten Dispens ist nach einer Abschrift von Jos. Stevenson gedruckt bei *J. H. Pollen*, Papal Negotiations with Mary Queen of Scots during her reign in Scotland 1561—1567, Edinburgh 1901, 218 f (Publications of the Scottish History Society Vol. XXXVII). Es trägt hier das Datum VIII Kal. Jun., und Pollen bemerkt dazu, daß dies Datum nur unrichtig sein kann, denn Kardinal Como, der Vize-Staatssekretär, schreibt am 25. Sept. 1565 (ebd. 215): La dispensa si manda hora per il vescovo Domblanense, und Pius IV spricht im Konsistorium vom 1. Sept. 1565 (ebd. 210) von der Dispens als einer noch zu erteilenden. Ferner ist das Breve erlassen „apud S. Marcum", der Papst aber pflegte im Mai bei S. Peter zu residieren. Außerdem heißt Darnley im Breve Earl von Ross; das wurde er am 15. Mai 1565, am 25. Mai konnte die Nachricht davon in Rom noch nicht eingetroffen sein.

Pollen neigt zu der Annahme, daß im Originalbreve das richtige Datum stand und durch unehrliche Machenschaften an dem Datum herumgearbeitet wurde. Nun hat jedoch *Stephan Ehses* in den vatikanischen Registern tom. 1932 f. 255 das Breve nachgewiesen, und hier trägt es das Datum 1565 kal. iun. anno 6 mit dem Originalvermerk am Schluß, daß auf päpstlichen Befehl die Taxen zu erlassen seien (Histor. Jahrbuch 40 [1920] 251). Man wird also annehmen müssen, daß eine Rückdatierung vorliegt, eine Art sanatio in radice.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Geschichte des Wortes „supernaturalis"

Von **August Deneffe** S. J.—Valkenburg (Holland)

Das alte Latein kennt das Wort „supernaturalis" nicht. Heute ist es ein sehr gebräuchliches theologisches Fachwort. Daher erheben sich die Fragen, wann das Wort entstanden ist, durch wen es in die theologische Sprache eingeführt wurde, welchen Bedeutungswandel es vielleicht durchgemacht hat[1]).

I. Bei den Kirchenvätern findet sich das Wort ebensowenig wie in den lateinischen Bibelübersetzungen.

Martinez de Ripalda S. J. behauptet zwar[2]): „Perperam aiunt recentes scriptores nusquam apud Patres vocem supernaturalitatis inveniri". Aber als Beweis kann er nur lateinische Übersetzungen griechischer Väterstellen beibringen. Jedoch verdanke ich es den von *Ripalda* angeführten Stellen, daß ich bei der Suche nach dem Ursprung der lateinischen Übersetzungen auf die Spur des *Scotus Eriugena* geführt wurde.

[1]) Folgende Abkürzungen sind verwendet: M = *Migne*, Series latina; MG = *Migne*, Series Graeca; CV = Corpus [Vindobonense] scriptorum ecclesiasticorum latinorum; *Denzinger* = *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion Symbolorum etc., Friburgi [10]1908 [12]1913; *R* = *Rouët de Journel S. J.*, Enchiridion Patristicum[3], Friburgi 1913. Bei den Zitaten aus der Summa theologica und aus dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas ist der Titel des Werkes ausgelassen, weil die gebräuchliche Form des Zitierens ihn genügend kennzeichnet.

[2]) De ente supernaturali 1,1, 3, 20; tom. 1 p. 4 ed. Paris 1870.

1. Die lateinischen Kirchenväter reden vom Übernatürlichen teils durch Ausdrücke wie: supra naturam, supra condicionem, ultra naturam, teils durch Verneinung des Natürlichen und Gegenüberstellung von Natur und Gnade. *Tertullianus:* „Haec erit vis divinae *gratiae*, potentior utique *natura*“ [1]). *Ambrosius:* „Multaque in eodem [Christo] et secundum naturam invenies et *ultra naturam*. *Secundum condicionem* enim corporis in utero fuit, . . . sed *supra condicionem* virgo concepit“ [2]). „Si enim negatur [Filius Dei] *natura* Deus esse, ergo *per gratiam* est, ut homines“ [3]). Der hl. *Augustinus:* „Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, *naturae* est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, *gratiae* est fidelium“ [4]). „Haec *gratia* non est *natura*, sed qua subvenitur fragili vitiataeque naturae“ [5]). „Simul iis [angelis] et condens *naturam* et largiens *gratiam*“ [6]). „Si per *naturam* iustitia, ergo Christus gratis mortuus est“ [7]).

2. Sehr klar bezeichnen die griechischen Väter den Begriff des Übernatürlichen, zunächst durch zusammengesetzte Ausdrücke. So sagt *Origenes*: „Im Verhältnis zu der Natur im gewöhnlichen Sinne geht einiges über die Natur hinaus (ὑπὲρ τὴν φύσιν), z. B. das, was Gott bewirkt, wenn er den Menschen über die menschliche Natur erhebt (ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων) und in eine bessere und göttlichere übergehen läßt“ [8]). *Gregor von Nyssa:* „Der Mensch wird über seine Natur erhoben (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν), wenn er aus einem Sterblichen ein Unsterblicher . . . und überhaupt aus einem Menschen zu einem Gott wird“ [9]). *Chrysostomus:* „Wir haben Würden erlangt [Kindschaft Gottes, Rechtfertigung, Teilnahme am Erbe Christi], die

[1]) De anima 21; M 2,685; R 348.
[2]) De incarn. 6,54; M 16,832; R 1289. [3]) Ebd. 8,83; M 16,839.
[4]) De praedest. sanctor. 5,10; M 44,968; R 1982.
[5]) De gestis Pelagii 7,20; M 44,332; CV 42,73,3.
[6]) De civ. Dei 12, 9, 2; M 41,357; R 1755.
[7]) De natura et gratia 2,2; M 44.249.
[8]) Contra Celsum 5,23; MG 11,1217; R 529.
[9]) De beatitudinibus or. 7; MG 44,1280; R 1027.

weit über unsere Natur hinausgehen“ (ἀξιώματα πολὺ τὴν ἡμετέραν ὑπερβαίνοντα φύσιν)[1]). *Cyrillus von Al.*: „Wir steigen auf zur übernatürlichen Würde durch Christus (εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα), aber wir werden nicht genau in derselben Weise Söhne Gottes sein wie er, sondern ähnlich wie er, nämlich durch die Gnade der Verähnlichung ... Denn die geschaffene und dienende Kreatur wird zum Übernatürlichen (πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν) berufen nur durch den Wink und Willen des Vaters“. Christus aber ist von Natur Gottessohn[2]). — Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, „um uns zu Kindern Gottes zu machen, indem er uns Erdenmenschen zu übernatürlicher Würde (πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα) wiedergeboren werden läßt“[3]). „Gott hilft uns“, lehrt *Johannes von Damaskus*, „damit wir die übernatürlichen Güter erlangen (τῶν ὑπὲρ φύσιν), nämlich Unsterblichkeit und Vergöttlichung (θεώσεως)“[4]).

3. Wie das im strengen Sinn Übernatürliche, insbesondere die Kindschaft Gottes, so werden auch die Wunder im allgemeinen als ὑπὲρ φύσιν oder ähnlich bezeichnet. Πράγματα ὑπερβαίνοντα φύσεως ἀκολουθίαν[5]). Von der Geburt Christi heißt es in einer Predigt: παρὰ φύσιν ἐτέχθη, ὑπὲρ φύσιν τὸ πρᾶγμα. ὑπὲρ φύσιν τὸ θαῦμα[6]). „Maria ὑπὲρ φύσιν κυεῖ, super naturam in utero gestat“[7]).

4. Eine besondere Aufmerksamkeit erheischt das Wort ὑπερφυής, weil sich an dasselbe und an sein Vorkommen bei *Ps.-Dionysius Areopagita* die Geschichte des lateinischen Wortes supernaturalis anknüpft. Ὑπερφυής findet sich oft im klassischen und im spätern Griechisch, bei *Herodot*, *Lysias*, *Aristophanes*, *Plato*, *Aristoteles*, *Plutarch*; es bedeutet: über anderes herausgewachsen, das Gewöhnliche

[1]) In ep. ad Rom 10,2; MG 60,477; R 1185.

[2]) In Joh 1,12 (l. 1 c. 9); MG 73,153BC; R 2106.

[3]) Ebd. 14,20 (l. 9); MG 74,273D; R 2115.

[4]) De duab. vol. 19; MG 95,149BC.

[5]) S. *Joh. Chrysostomus*, in Ps. 110,7; MG 55,289.

[6]) S. *Joh. Chrysostomus* (?), in natalem Christi diem: MG 56, 387. 388. Diese Stellen fand ich bei *B. Heigl*, Die Beziehung von Wunder und Naturgesetz. Freising 1903, 38. 40.

[7]) S. *Joh. Chrysostomus*, in Mt hom. 4,6; MG 57,46.

an Größe oder Güte überragend, außerordentlich, wunderbar.

Aristophanes spricht um 400 v. Chr. von Schlangen, die ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος seien[1]). *Aristoteles* nennt einen Schall wunderbar an Größe: ὑπερφυᾶ τῷ μεγέθει[2]). Bei *Plato* heißt es z. B.: „Schreckliches sagst du und Wunderbares (ὑπερφυῆ), o Sokrates“[3]). Im 1. Jahrh. nach Chr. ist die Rede von der ὑπερφυία der Pyramiden[4]). Im 6. u. 7. Jahrh. n. Chr. findet sich ὑπερφύεια oft als höfliche Anrede, wie etwa Exzellenz[5]).

Wegen der Beziehungen des Areopagiten zu den Neuplatonikern liegt es nahe, der Spur des Wortes bei diesen nachzugehen. In der Tat erscheint es oft bei *Proklus* († 485 n. Chr.); so erwähnt derselbe eine ὑπερφυῆ ζωὴν τῶν ψυχῶν[6]); er stellt das Wort dem φυσικός gegenüber, wenn er die Seelen in vernunftbegabte und vernunftlose, getrennte und nicht getrennte, „übernatürliche“ und natürliche unterscheidet[7]); den Heroen ist eine wunderbare Stärke, ὑπερφυὴς ῥώμη, verliehen[8]); die Seelen sind ihrem Wesen nach „übernatürlich“ und überweltlich, ὑπερφυεῖς καὶ ὑπερκόσμιοι[9]).

In der LXX, im N. T. und bei den apostolischen Vätern findet sich das Wort ὑπερφυής nicht, wohl aber oft bei den späteren Vätern. Hier kann es bisweilen mit übernatürlich wiedergegeben werden, z. B.: Brot und Wein „werden übernatürlicher Weise verwandelt (ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται) in den Leib Christi und das Blut“[10]). „Die Jungfrau, die übernatürlicher Weise empfangen hat“ (ὑπερφυῶς κύουσα)[11]). Die gewöhnliche Bedeutung hat es z. B. beim hl. *Methodius*[12]): χωρίον περικαλλὲς ὑπερφυῶς

[1]) Plutos 734.
[2]) De coelo 2,9; p. 291 a. 21.
[3]) Gorgias 467 D.
[4]) *Böeckh*, Corpus Inscript. Graecarum III p. 343 n. 4699,26.
[5]) *Grenfell-Hunt*, Oxyrhinchus Papyri I p. 211 n. 135,12. 14. 22.
[6]) In rem publ. Platonis, ed. *Kroll* II p. 118,19. 20.
[7]) Ibid. I p. 95,3. 4.
[8]) In Timaeum, ed. *Diehl* III p. 229, 23.
[9]) Ibid. p. 275,26. 27.
[10]) S. *Joh Damasc.*, De fide orthod. 4,13; MG 94,1145; R 2371.
[11]) *Ps.-Dion. Areop.* ep. 4 ad Cajum; MG 3,1072B.
[12]) Symposion, introd.; MG 18,34A; Berliner Ausg. S. 6,3.

„ein wunderbar lieblicher Ort“. In demselben Werk[1]) heißt es: μεγάλη ὑπερφυῶς ἡ παρθενία, was *Fendt*[2]) übersetzt: „Jungfräulichkeit — das ist etwas so ganz Großes und Wunderbares“. Der hl. *Gregor von Nazianz* nennt die hypostatische Union eine ὑπερφυὴς ἕνωσις[3]).

II. Im 9. Jahrh. übersetzte *Johannes Scotus Eriugena* († 877) in seiner Übertragung der Werke des *Dionysius Areopagita* das Wort ὑπερφυής mit supernaturalis. Hier liegt allem Anschein nach der Ursprung des Wortes und *Scotus Eriugena* ist sein Schöpfer.

Da das Wort zunächst nur im Flußbett der lateinischen Übersetzungen des Areopagiten und der anschließenden Kommentare zu finden ist, empfiehlt sich ein kurzer Überblick über dieselben.

Vereinzelte lateinische Stellen, die sich mehr oder minder eng an das griechische Original anschließen, finden sich etwa seit dem Jahre 600: so bei *Gregor dem Großen*[4]), in den Akten des 649 unter *Martin I* abgehaltenen Laterankonzils[5]) und des römischen Konzils 769 unter *Stephan III*[6]), in einem Brief des Papstes *Hadrian I* an *Karl den Großen* vom Jahre 791[7]), in den Akten des Pariser Konzils vom Jahre 825[8]), bei Abt *Hilduin* in der Vita S. Dionysii[9]). — *Hilduin* gilt auch als Übersetzer sämtlicher Werke des Areopagiten, die 827 von Kaiser *Michael II dem Stammler* an König *Ludwig den Frommen* ins Frankenland geschickt worden waren. Die Übersetzung scheint aber nicht erhalten zu sein; daß eine solche durch *Hilduin* oder unter seiner Leitung wirklich zustande kam, schließt man aus einem Briefe *Ludwigs des Frommen* an *Hilduin* vom J. 835 und dem Antwortschreiben des letzteren[10]).

---

[1]) 1,1 MG 18,36B; Berl. Ausg. S. 7, 9.

[2]) Des hl. Methodius von Olympus Gastmahl. Kempten 1911, 14.

[3]) Ep. 102 ad Cledon. 2; MG 37,201B.

[4]) In evang. hom. 2, 34, 12; M 76,1254.

[5]) *Hardouin* 3,699D. 774A. 775E. 782A. 790D. 879DE. Vergl. *J. Stiglmagr S J.*, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateran-konzil 649. Feldkirch, Progr. 1895, 85.

[6]) Mon. Germ., Concilia 2, 91, 27 sqq.

[7]) Mon. Germ., Epist. 5, 32, 25 sqq.

[8]) Mon. Germ., Concilia 2, 512, 32 sqq.

[9]) M 106,13 sqq.

[10]) M 104,1328AB. 1330B; Mon. Germ., Epist. 5,327, 5 ss. 329,8 ss.

Vollständig erhalten ist die Übersetzung, die *Johannes Scotus Eriugena* auf Befehl *Karls des Kahlen* anfertigte; „Jussionibus itaque vestris neque volentes neque valentes obsistere . . . libros quattuor sancti patris Dionysii Areopagitae, episcopi Athenarum, quos scripsit ad Timotheum, episcopum Ephesiorum, et decem epistolas eiusdem de Graeco in Latinum transtulimus, opus valde, ut opinamur, anfractuosum longeque a modernis sensibus remotum"[1]). Sie ist abgedruckt in der lateinischen Patrologie bei *Migne* 122,1037 ff, desgleichen vollständig bei den Kommentaren des Karthäusers *Dionysius*[2]).

Eine dritte Übersetzung rührt von *Johannes Sarracenus O. S. B.* her. Im Jahre 1167 schrieb dieser an den in der Geschichte der Philosophie bekannten *Johannes von Salisbury*: „Quoniam prudentiae vestrae sinceritatem in libris beati Dionysii perpendi defectari, librum eius de angelica Hierarchia vestrae transtuli charitati . . . Erit autem vestrae discretionis hanc meam translationem cum translatione Joannis Scoti comparare. Quod si forte commodius illo visus fuero transtulisse, ut librum quoque de ecclesiastica Hierarchia transferam poteris impetrare"[3]). Diese Übersetzung ist mit Ausnahme von Brief 9 und 10 abgedruckt bei *Dionysius dem Karthäuser*[4]). Dem Kommentar Alberts des Großen zur Mystica theologia und zu den Briefen sowie dem des hl. *Thomas* zu de divinis nominibus liegt der Text des *Johannes Sarracenus* zugrunde.

An vierter Stelle kommt *Robert Grosseteste*, Bischof von Lincoln († 1253). „*Grosseteste* selbst ist Übersetzer des Textes und Verfasser des Kommentars von ‚de divinis nominibus' und ‚de mystica theologia', während er in ‚de angelica seu caelesti hierarchia' eine Art eklektischer Übersetzung bietet, d. h. er nimmt aus den vorhandenen Übersetzungen das, was ihm richtig zu sein scheint, korrigiert sie aber oder ersetzt sie manchmal durch eigene Übersetzungen, wo er sie als fehlerhaft erkennt"[5]).

---

[1]) M 122,1031 sq.

[2]) Z. B. Coloniae 1556, Tornaci 1902, tom. 15. 16.

[3]) M 199,143 sq.

[4]) Ed. Tornaci 1902, tom. 15, 285 sqq; 597 sqq; tom. 16, 351 sqq; 471 sqq; 501 etc.

[5]) *Ludwig Bauer*, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster 1920, 40* (*Bäumker*, Beiträge IX). P. *Franz Pelster S. J.* teilte mir übrigens bezüglich der Mystica theologica mit, „daß die translatio Linc. nichts anderes ist als eine neue Redaktion der translatio des *Joh. Sarracenus*, wie ich mit Hilfe der ed. Argent. [Straßburg 1503] feststellte".

Das humanistische Zeitalter brachte zunächst eine neue Übersetzung sämtlicher Schriften des Areopagiten aus der Feder desselben. *Ambrosius Traversari*, Generals der Camaldulenser, † 1439. Auch sie ist abgedruckt mit den Werken des *Dionysius des Karthäusers*[1]). Der Humanist *Marsilius Ficinus* († 1499) übersetzte de divinis nominibus und de mystica theologia[2]).

Eine siebte Übersetzung lieferte der um die Reinheit des Gelehrtenlateins eifrig bemühte Benediktiner *Joachim Perionius* († 1559 oder 1561)[3]). Die von *Petrus Lanssellius S. J.* († 1632) unter dem Titel: Opera omnia . . . recognita veröffentlichte und im 1. Band der Magna Bibliotheca Veterum Patrum abgedruckte Übersetzung stimmt im wesentlichen mit *Perion* überein.

In der nachtridentinischen Zeit erschien noch eine achte Übersetzung, verfaßt von *Balthasar Corderius* (*Cordier*) *S. J.* († 1650); dieselbe ist dem griechischen Text des Areopagiten bei MG 3 an die Seite gesetzt; desgleichen ist sie in die von *Borgnet* veranstaltete Herausgabe der Werke *Alberts des Großen*[4]) aufgenommen.

Griechische Kommentare verfaßten der hl. *Maximus der Bekenner* † 662[5]) u. *Georg Pachymeres* † 1310[6]). Lateinische Kommentare sind erhalten von *Johannes Scotus Eriugena* zu den beiden Hierarchien[7]), von *Hugo von St. Viktor* † 1141 zur Hierarchia coelestis[8]), von Abt *Thomas von Vercelli* um 1210 zu den vier Büchern und zu Brief 9[9]), von *Robert Grosseteste* zu den vier Büchern — gedruckt ist nur der Kommentar zur Mystica theologia[10]) — von *Albert dem Großen*, vom hl. *Thomas von Aquin* nur zu de divinis nominibus.

Albert der Große legt bei den beiden Hierarchien den Text des *Johannes Scotus*, bei der Mystica theologia und den Briefen, wie

[1]) Ed. Tornaci 1902 tom. 15. 16.

[2]) Ebenda 16, 35 etc.: 453 etc.

[3]) Dionysii Areopagitae Opera omnia, Lutetiae Parisiorum 1556.

[4]) Band 14, Paris 1892.

[5]) Mit der Übersetzung von *Lanssellius* MG 4,15 sqq.

[6]) MG 3,127 etc.

[7]) M 122,126 sqq.

[8]) M 175,925 sqq.

[9]) Abgedruckt unter den Werken des *Dionysius des Karthäusers*, ed. Tornaci 1902 tom. 15, 29 etc.; 30: Paraphrasis seu translatio.

[10]) Straßburg 1503 (*L. Baur*, Die philosophischen Werke des *Robert Grosseteste*, Münster 1912, 34*—40* [*Bäumker*, Beiträge IX]).

schon S. 342 gesagt, den des *Johannes Sarracenus* zugrunde: sein Kommentar zu De divinis nominibus ist noch nicht gedruckt.

Im allgemeinen läßt sich sagen: Das ὑπερφυής des Areopagiten wird bis auf *Hilduin* einschließlich nicht mit supernaturalis wiedergegeben; *J. Scotus Eriugena* und *Johannes Sarracenus* übersetzen es ständig mit *supernaturalis*, der Humanist *Ambrosius Traversari* übersetzt es mit mirabilis, supramundanum admirandumque, excellentis miraculi novitate u. dergl. und vermeidet vollständig das Wort *supernaturalis*. Unterdessen war dasselbe aber im 13. Jahrh. der dogmatischen Terminologie unverlierbar einverleibt worden; der folgende humanistische Übersetzer *Marsilius Ficinus* verwendet das Wort wieder unbedenklich, während *Perionius* es im Streben nach gutem Latein beiseite läßt.

Zur Veranschaulichung des allmählichen Aufkommens und Wiederverschwindens von *supernaturalis* in den Übersetzungen der Areopagitika eignet sich vorzüglich eine bereits vor *Scotus Eriugena* mindestens dreimal übersetzte Stelle aus dem 4. Brief an *Gaius*[1]). Die Stelle lautet in den Akten des Laterankonzils von 649: Et supra hominem operabatur [Jesus], quae hominis sunt. Et hoc ostendit Virgo *super naturam* pariens et aqua instabile terrenorum et materialium pedum supportans pondus et non obediens, sed *supra naturam* virtute sine diffusione consistens[2]); in denselben Akten findet sie sich noch einmal: Virgo *super substantiam* pariens et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sublevans pondus et non cedens, sed *summa* potentia ad indiffusionem consistens[3]). Bei *Hilduin* heißt es: Virgo *superexcellenter* pariens[4]); bei *Scotus Eriugena* aber: Virgo *supernaturaliter* parturiens et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem et non imaginativa, sed *supernaturali* virtute ad insolubile consistens[5]). Bei *Johannes Sarracenus* lesen wir wiederum: Virgo *supernaturaliter* concipiens et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem et non succedens, sed *supernaturali* virtute ad indiffusum consistens[6]).

---

[1]) MG 3,1072B.
[2]) *Hardouin* 3,774A.
[3]) Ebd. 3,879E.
[4]) M 106,32B.
[5]) 16,512; M 122,1178. Die ohne weitere Angaben gesetzten Bandzahlen 15 u. 16 bedeuten in diesem Abschnitt den entsprechenden Band der Opera omnia Doctoris Ecstatici *D. Dionysii Cartusiani*, Tornaci 1902.
[6]) 16,508.

Ambrosius Traversari wählte folgenden Wortlaut: Cuius rei evidens indicium est Virgo *excellentis miraculi novitate* concipiens et aqua ... *supermundana admirandaque* potentia constans ad materiae solidioris imaginem[1]). *Perionius* hat: Virgo, quae *supra naturam* parit et aqua profluens, quae pedum ex materia terraque concretorum gravitatem onusque sustinet neque cedit, sed vi *naturam superante* conglobata fuit, ut ne diffunderetur[2]); bei *Corderius* heißt es: Virgo, quae *supra naturam* parit, et aqua profluens, quae pedum ex materia terraque concretorum gravitatem sustinet neque cedit, sed virtute *supernaturali* sine diffusione subsistit[3]); bei *Dionysius*: παρθένος ὑπερφυῶς κύουσα, ὑπερφυεῖ δυνάμει[4]). — Leicht auffindbar ist eine Stelle im 2. Kapitel von de divinis nominibus, die vom Areopagiten als Ausspruch des hl. *Hierotheus* angeführt wird. Die in Betracht kommenden Worte lauten bei *Eriugena*: [Jesus] *supernaturaliter* habet et *supernaturale*. *Supernaturale* et super essentiale. In naturalibus nostris *supernaturalis* erat[5]); bei *Joh. Sarracenus*. *Supernaturaliter* habet *supernaturale*. *Supernaturale* et supersubstantiale. In naturalibus nostris *supernaturalis* erat[6]); bei *Thomas Vercellensis*: *Supernaturaliter* habet *supernaturalitatem* etc.[7]); bei *Ambrosius Traversari*: Supra substantiam excellenter habet excellentiam. Illius excellens ac supersubstantiale. In his, quae sunt nostrae substantiae, supersubstantialis[8]); bei *Marsilius Ficinus*: *Supernaturale* munus *supernaturaliter* habet etc.[9]); bei *Joachim Perionius*: Quod excellit, habet cum praestantia. In his quoque habet, quod excellit. In iis, quae natura nobis dedit, natura erat superior[10]); bei *Lanssellius* wörtlich wie bei *Perion*[11]); bei *Corderius*: *Supernaturaliter* habet *supernaturalitatem*. In his quoque naturam substantiamque superat. Ea, qua naturae nostrae sunt, supra naturae ordinem ... participarit[12]); beim Areopagiten: ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές. κἀν τούτοις ἔχει τὸ ὑπερφυές. ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν[13]).

Aus *Johannes Scotus* seien noch einige Stellen namhaft gemacht: „Connaturales reductiones, quae possibiles nobis formationes praetendunt informium *supernaturaliumque* speculationum, συμφυῶν ἀναγωγιῶν ... ὑπερφυῶν

[1]) 16,602.
[2]) Ed. Paris 1556 fol. 65 v.
[3]) MG 3,1071 B.
[4]) MG 3,1072 B.
[5]) 16,48; M 122,1125.
[6]) 16,359.
[7]) 16,84.
[8]) 16,403.
[9]) 16,80.
[10]) Paris 1556 fol. 41.
[11]) Magna Bibliotheca Veterum Patrum, Coloniae Agripp. 1680 I 141 AB.
[12]) MG 3,647 D. 650 A.
[13]) MG 3,648 D. 649 A.

θεαμάτων"[1]); „Propter simplicitatem et unitatem *supernaturalis* impartibilitatis"[2]); „*Supernaturalem* et non figuratam simplicitatem"[3]); „Mihi videtur [divinus Bartholomaeus] *supernaturaliter* intellegens", ὑπερφυῶς ἐννοήσας[4]). „Sol ab ipso [Deo] et luna secundum virtutem et statum *supernaturalissimum* (ὑπερφυεστάτην) simul universo ad omnino immobile definiuntur"[5]). — Auch in einem Brief an *Karl den Kahlen* über *Dionysius* verwendet *Eriugena* das Wort: Ubi *supernaturali* contemplatione docere perspicitur[6]), desgleichen in seinem Kommentar zu den Areopagitika, z. B.[7]) „vilescit omnis creatura visibilis et invisibilis, cum comparatur summae et *supernaturali* naturae". Er nennt also Gott eine supernaturalis natura.

Damit ist auch die Frage nach der Bedeutung des supernaturale bei *Scotus Eriugena* und des ὑπερφυής bei *Ps.-Dionysius* aufgeworfen. Als Antwort dürfte ein Vergleich mit der heute üblichen dienen. Heute bedeutet das Übernatürliche im strengsten Sinn ein einem Geschöpf verliehenes Gut, das „omnem naturalem potentiam et exigentiam omnis creatura excedit"[8]).

An einigen Stellen deckt sich nun die Bedeutung des supernaturale, welche von den zwei Schriftstellern verwendet wird, sicher nicht mit der heute in der Theologie üblichen, z. B. wenn von der supernaturalis simplicitas Gottes (ὑπερφυὴς ἁπλότης)[9]) die Rede ist. Das Wort hat hier eine ähnliche Bedeutung wie manche andere ὑπὲρ-Bildungen des Areopagiten, z. B. ὑπεραγαθότης ὑπερύπαρξις und

---

[1]) De coel. hier. 2,2; M 122,1040 D f.; MG 3,140. „Naturgemäßer Emporführungsmittel bedarf [unser Verstand], welche in den uns faßbaren Gebilden die gestaltlosen und das Natürliche übersteigenden Erkenntnisse verschleiert bieten". *J. Stiglmayr. S. J.*, Des heiligen Dionysius angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Kempten 1911. 8 f.

[2]) De div. nom. 1,4: M 122,1115 A; MG 3,589 D.

[3]) Ebd. M 122,1115 C; MG 3,592 B.

[4]) De myst. theol. 1,3; M 122,1173 C; MG 3,1000 C.

[5]) Ep. 7,2; M 122,1180 A; MG 3,1080 C.

[6]) M 122,1035 A. [7]) M 122,151 A; 154 A.

[8]) *Chr. Pesch*, Praelectiones III n. 164.

[9]) Cf. MG 3,592 B; M 122,115 C.

bezeichnet die Transzendenz des Göttlichen, die Grundlage der Analogie des Seins, die Tatsache, daß das göttliche Sein mit keinem geschaffenen Sein in einen Gattungsbegriff gefaßt werden kann, sondern es stets unendlich überragt. — An andern Stellen, z. B. in dem Wortgefüge Virgo *supernaturaliter* parturiens, bezeichnet es dasjenige, was die heutige Theologie supernaturale secundum quid oder praeternaturale nennt[1]). — An andern Stellen endlich könnte das im strengsten Sinn Übernatürliche, wie es in der Anschauung Gottes, in der heiligmachenden Gnade, in den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verwirklicht ist, von *Dionysius* gemeint sein, so, wenn er von den übernatürlich erleuchteten Geistern redet: νόες ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες, animi supernaturaliter illuminati[2]).

Als Gegensatz zu ὑπερφυής findet sich sowohl das auch bei Plato vorkommende συμφυής, das *Scotus Eriugena* mit connaturalis, wiedergibt[3]), als auch das Wort φυσικός: Jesus „in naturalibus nostris *supernaturalis* erat“[4]).

III. Im 12. Jahrh. erscheint das Wort wieder im Anschluß an *Dionysius Areopagita* in einem Kommentar und in einer neuen Übersetzung; dazu in einer Übersetzung des hl. *Johannes Damascenus*. *Hugo von St Viktor* († 1141) schrieb einen Kommentar zur coelestis hierarchia des *Dionysius*. Zugrunde liegt die Übersetzung des *Scotus Eriugena*. Bei der bereits vorhin S. 346 a. 1 angegebenen Stelle aus de coel. hier. 2,2 erklärt *Hugo* das Wort supernaturalis so: „*supernaturalium*, id est nostram naturam excedentium speculationum et omnino incomprehensibilium nobis, nisi per istas formationes passibiles demonstrarentur et insinuarentur nobis“[5]). — Etwas anders drückt er sich aus bei der Erklärung der Worte: „quae divinitati naturaliter et *supernaturaliter* insunt“[6]); er sagt im Kommentar: „quae

[1]) Vergl. *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae III n. 165.
[2]) De div. nom. 1,5; MG 3,593 C; M 122,1116 C.
[3]) MG 3,140 A; M 122,1040 D.
[4]) De div. nom. 2,10; M 122,1125 A; MG 3,649 A.
[5]) Expositio in hier. coel. l. 3; M 175,970.
[6]) M 175,992.

divinitati naturaliter insunt, quoniam ex ipsa sunt; et *supernaturaliter*, quoniam idem cum ipsa sunt; naturaliter, quoniam coaeterna; *supernaturaliter*, quoniam coessentialia; quod enim semper inest, naturale est; quod autem idem est, *supernaturale* est, quoniam natura ipsa est, et ipsum natura est"[1]).

Von der neuen Übersetzung aus der Feder des Benediktiners *Johannes Sarracenus* war bereits S. 342 die Rede.

In demselben 12. Jahrh. fertigte der Pisaner Jurist *Burgundio* auf Befehl des Papstes *Eugen III* (1145—53) eine lateinische Übersetzung von De fide orthodoxa des hl. *Johannes Damascenus* an[2]). Auch er übersetzt wenigstens an einer Stelle das ὑπερφυής mit supernaturalis: „Propositionis panis et vinum et aqua per invocationem et superadventum Sancti Spiritus *supernaturaliter* transit in corpus Domini et sanguinem"[3]). *Burgundios* Übersetzung ist bisher nicht gedruckt[4]). Übrigens stimmt die Stelle fast wörtlich mit der zuerst 1507 erschienenen Übersetzung des *Jacobus Faber Stapulensis* († 1537)[5]).

Die Dogmatiker scheinen aber das Wort noch nicht zu kennen. *Petrus Lombardus* († 1164) verwendet es nicht. Die Sache drückt er aus durch praeter naturam oder

[1]) Lib. 4; M 175,1002 BC.

[2]) *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I 1909, 111; II 1911, 92 ff.

[3]) De fide orthodoxa 4,14 al. 13; MG 94,1146. Bei *Migne* steht statt supernaturaliter umständlich: modo, qui naturae viribus et conditione sublimior est; bei *Rouët* 2371: praeter naturae vires.

[4]) Eine der Handschriften befindet sich in der Amploniana zu Erfurt: Cod. Ampl. 2° 179 Bl. 66—98. Auf meine Bitte hatte Herr Dr. *Adrian* in Erfurt die Güte, die Stelle in der Handschrift einzusehen und mir die Abschrift zu übersenden.

[5]) In der Ausgabe Paris 1519 steht die Stelle S. 157 V § 35. *Faber* hat vinumque statt vinum, et adventum statt et superadventum, spiritus sancti statt sancti spiritus, transmutatur statt transit, in Corpus et sanguinem Christi statt in corpus Domini et sanguinem; sonst stimmt alles überein. Damit ist auch die Vermutung bei *Fabricius-Mansi*, Bibliotheca Latina I 1858, 282 s. v. Burgundio bestätigt: Fortasse igitur Faber interpretis Pisani versionem reformavit, atque hinc inde interpolavit.

durch den Gegensatz zu naturaliter. Intellectus et scientia „naturaliter sunt in anima hominis“; dona Spiritus Sancti „per gratiam infunduntur“[1]). — „Illa quidem, quae secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit. Alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo“[2]). Den *Dionysius Areopagita* nennt er nur zweimal[3]).

IV. Im Jahrhundert der Hochscholastik fehlt das Wort zunächst immer noch in der scholastischen Theologie. Wohl erscheint es naturgemäß in den Kommentaren zum Areopagiten. Aber das eigentliche Bürgerrecht in der Dogmatik hat es erst seit dem hl. *Thomas von Aquin* und wohl auch durch ihn.

Robert Grosseteste († 1253) hat das Wort jedenfalls in der translatio und im commentum der Mystica theologia des Areopagiten. In der translatio heißt es: Sic igitur divus Bartolomeus ait et multam theologiam esse et minimam et evangelium latum et magnum et rursus correptum, mihi videtur illud *supernaturaliter* intelligens; in der Erklärung: mihi videtur intelligens Bartolomeus sc. per hoc suum dictum *supernaturaliter*, quia super communem hominis naturalem virtutem est ascendere praedicto modo in verticem et caliginem, ubi talia intelliguntur[4]).

Alexander von Hales († 1245) bedient sich des Wortes, so viel ich finde, nicht; wohl hat er oft den praepositionalen Ausdruck: supra naturam oder ähnlich: „Alio modo dicitur difficile, quod est supra omnes vires naturae, et hoc modo difficile requiritur ad meritum gloriae, quae est supra naturam“[5]). „Proprie accepta gratia gratis data donum est supra potestatem naturae rationalis“[6]). *Schwane*

[1]) 3, 35, 3. [2]) 2, 18, 7.

[3]) 2, 9, 1 und 2, 10, 1; an beiden Stellen ist von den Engeln die Rede; vergl. den Index in der Ausgabe Ad Claras Aquas 1916.

[4]) P. *Franz Pelster S. J.* hat mir diese Stellen aus dem Münchener Codex Latinus 18210 (Tegernsee 151) f. 82Rb und f. 85Vb herausgeschrieben.

[5]) Summa theologiae 2 q. 91 membr. 2 a. 2 § 3 resol. (Ed. Venet. 1625 f. 201).

[6]) 3 q. 63 m. 2 resol. „ad illud“ f. 271.

schreibt[1]): „*Alexander* ist somit der Erste, der den Ausdruck ‚übernatürlich' in die Theologie einführt und die Gnade als ein übernatürliches Gut (bonum ultra terminos naturae, sive supra omnem naturam) bezeichnet". Das darf nicht so verstanden werden, als habe *Alexander* das Wort supernaturalis gebraucht; und daß die Gnade über die Natur hinausgehe, haben die hl. Väter, wie wir sahen (S. 338 f), deutlich genug gesagt.

Vom hl. *Bonaventura* ist mir nur eine einzige Stelle bekannt und da werden nur die Worte anderer angeführt. Es handelt sich um die Kraft des Taufwassers: „Dicunt aliqui, quod collatio vis regenerativae non est aquae melioratio vel purificatio, sed alicuius *virtutis supernaturalis* collatio". In den folgenden Zeilen steht dann mehreremale supra naturam[2]). Wer die aliqui sind, ist nicht gesagt. In der Lehre über das allerheiligste Altarssakrament setzt er an mehreren Stellen „supra naturam" als Gegensatz, aber nie, soweit ich fand, supernaturalis, trotzdem das Wort sehr nahe lag, z. B.: „Actus egrediens quodam modo est naturalis, quodam modo supra naturam"[3]); ähnlich: „non est a virtute supra naturam, sed naturali"[4]).

Die Indices der Quaracchi-Ausgabe haben einmal das Stichwort supernaturalis (10,171): die Stelle, worauf verwiesen wird, enthält aber nur die Sache, nicht das Wort: „Etsi non possit eorum, quae supra naturam sunt, exemplum conveniens inveniri" (9,100a). Außerdem geben die Indices in tom. 1—4 das Wort einmal unter finis 6 (p. 171). Im Text steht: „Finis creaturae rationalis est summum bonum, quod est supra naturam . . . Creatura rationalis magis indiget dono gratiae, ut possit pervenire ad suum finem, quam aliae creaturae": 2 d. 29 a. 1 q. 2 ad 4 (2,699). Die Durchmusterung einiger anderer Stellen führt auch zu dem Ergebnis, daß die Sache bezeichnet wird, aber nicht mit unserem Worte: „Elevatur anima supra ea, quae sunt ei naturalia": 3 d. 23 a. 2 q. 2 concl. (3,491). — „Creaturae etiam sublimatio in tali acceptatione ultra statum naturae reperitur. Quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur

[1]) Dogmengeschichte der mittleren Zeit. 1882, S. 379 f.

[2]) In 4 d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 concl. (Ed. Quaracchi 4,79a).

[3]) 4 d. 12 p. 1 a. 2 q. 3 concl. (4,282a).

[4]) q. 1 concl. ad 1 (4,276a).

in filiam. assumatur in coniugium, hoc est supra naturale complementum creaturae“: 2 d. 29 ad 1 q. 1 concl. (2,696a). *Palmieri* führt[1]) diese Stelle an und hat supernaturale complementum: aber das ist ein Schreibfehler oder Druckfehler.

Albert der Große verwendet das Wort zweimal in einer kleinen Quästio: „Dicit Damascenus, quod per supplicationem et repromissionem fuit nata [B. Maria Virgo]. Ergo *supernaturaliter*. *Supernaturalis* fuit eius conceptio“[2]). Dagegen ist es im Sentenzenkommentar und in der Summa theologiae allem Anschein nach nicht verwendet. Die Sache wird anders ausgedrückt: „Supra naturam vero est, quod in potestate naturae nullo modo potest esse et tamen ad naturam se habet ut perfectio naturae, sicut est opus incarnationis et glorificationis in resurrectione, quae Dionysius dicit esse supra naturam et non contra, nec praeter naturam“[3]). — „Quaedam enim nec secundum naturam sunt, nec contra naturam, sed supra naturam, sc. omnia, in quae natura non potest, nisi obediendo“[4]).

Im Kommentar zu *Dionysius Areopagita* stößt *Albert* auch auf das Wort supernaturalis. Er verbindet damit nicht immer den heutigen Begriff; so erklärt er einmal: „*supernaturalium* speculationum, id est *supernaturalium* substantiarum existentium, scilicet Angelorum“[5]). Also sind die Engel ihm supernaturales substantiae, was wohl bedeuten soll: unsichtbare, übersinnliche Wesen. Bei der Erklärung des S. 344 f angeführten 4. Briefes, der nach der Übersetzung des *Johannes Sarracenus* die Worte enthält: „Virgo *supernaturaliter* concipiens et aqua ... *supernaturali* virtute ad indiffusum consistens“ schreibt er: „*Supernaturali* virtute, id est virtute divina; quod enim ambulavit, humanum fuit; sed quod sibi ambu' nti aqua substitit, divinum fuit et supra naturam“[6]).

---

[1]) De Deo creante 1878, 277.

[2]) Mariale q. 126,2. 3; ed. Paris (die auch im folgenden angeführt wird) t. 37, 178.

[3]) Summa theol. II (tract. 8) q. 31 m. 2 a. 2 partic. 2 (t. 32,346).

[4]) In 4 sent. d. 11 a. 4 sol. ad 3 (t. 29,276b).

[5]) Comm. in libr. coel. hier. 2,4A; t. 14,34.

[6]) T. 14,889.

Eine sehr reiche Verwendung findet aber das Wort beim hl. *Thomas*. In De Veritate kommt es in einem einzigen Artikel (q. 12 a. 7) 22mal vor. Auch der Sentenzenkommentar weist schon eine Reihe von Beispielen auf; jedoch dürfte es hier verhältnismäßig weniger häufig sein als in der Summa theologica.

So findet sich in der Summa (1 q. 95 a. 1: Utrum primus homo fuerit creatus in gratia) der Ausdruck: supernaturale donum gratiae, während die Parallelartikel im Sentenzenkommentar[1]) das Wort nicht enthalten.

Es erscheint als Beiwort oder als Prädikat zu den ganz allgemeinen Ausdrücken: aliqua (2. 2. q. 175 a. 1c), aliquid 2. 2. q. 178 a. 1 ad 3), esse (de ver. q. 27 a. 3c), quiddam (1. 2. q. 110 a. 1c); sowie zu bestimmten Substantiven: acceptio (de ver. q. 12 a. 7), agens (de virtutibus a. 10c), auxilium (c. gent. 3, 148 al. 2), beatitudo (1. 2. q. 62 a. 1c), bonum (3 d. 33 q. 1 a. 2, 3c; 1. 2. q. 110 a. 2c), cognitio (de ver. q. 12 a. 7), cognoscibilia (1 q. 58 a 5c, alinea 3), communicatio (3 d. 24 q. 1 a. 3, 1 ad 2), conversio (3 q. 75 a. 4c), dispositio (1 q. 12 a. 5c), donum (Comp. theol. 144, 3; 1. 2. q. 114 a. 2c), effectus (de ver. q. 27 a. 3c), finis (1. 2. q. 63 a. 3c, ad 2. ad 3; 2. 2. q. 10 a. 4 ad 2; 3 d. 24 q. 1 a. 3, 1 ad 3), forma (c. gent. 3,151 al. 6), habitus (1. 2. q. 62 a. 3 ad 4), inspiratio (supernaturali inspiratione credendum: c. gent. 1, 4, 2), iudicium (de ver. q. 12 a. 7c), lumen (2. 2. q. 8 a. 1c; 3 d. 35 q. 2 a. 2, 1c), modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento (3 q. 76 a. 7), operatio (1 q. 94 a. 4 ad 2), ordinatio (1 q. 58 a. 5c al. 2), participatio (2. 2. q. 2 a. 3), perfectio (1. 2. q. 68 a. 2 c), principium (2. 2. q. 6 a. 1), qualitates (1. 2. q. 110 a. 2c), scientia (3 q. 9 a. 2 obi. 3), subiectio (1 q. 100 a. 1), veritas (2. 2. q. 174 a. 2), virtus (1. 2. q. 109 a. 2c; 3 q. 83 a. 4c), visio Dei (2. 2. q. 2 a. 3).

Die adverbiale Form wird gleichfalls in verschiedenen Verbindungen verwendet. „Auxilia supernaturaliter homini data gratuita vocantur" (Comp. theol. 143 al. 2), „Virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae, sed theologicae supernaturaliter" (1. 2. q. 62 a. 2 ad 1). „In finem illum supernaturaliter ordinamur" (3 d. 24 q. 1 a. 3, 1 ad 3). „Virgo supernaturaliter concipiens" wird nach der S. 344 angegebenen Übersetzung des *Johannes Sarracenus* zitiert (3 q. 28 a. 2 ad 3).

---

[1]) 2 d. 29 q. 1 a. 1. 2.

Neben dem Wort supernaturalis bleiben auch die alten Ausdrücke supra naturam[1]), supra naturalem facultatem[2]) u. dgl. im Gebrauch. Der konträre Gegensatz wird zuweilen durch connaturalis ausgedrückt: finis connaturalis — supernaturalis[3]).

Einen Einblick in die Bedeutung des Wortes beim hl. *Thomas* dürfte z. B. folgende Stelle geben: „Est autem duplex hominis beatitudo . . ., una quidem proportionata humanae naturae, ad quam sc. homo pervenire potest per principia suae naturae; alia autem est beatitudo *naturam* hominis *excedens*, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem . . . Et quia huiusmodi beatitudo *proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis*, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, *non sufficiunt* ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam“[4]): Also supernaturale = naturam excedens, proportionem naturae excedens, non attingibile per principia naturae; oder = „supra naturalem facultatem exsistens“[5]); „excedens proportionem naturalis facultatis“[6]).

Daß der hl. Thomas irgendwo das supernaturale ausdrücklich als excedens *exigentiam* naturae bezeichne, finde ich nicht. Jedoch sagt er: „In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius, ad quod ordinatur“[7]).

Eine Bedeutung, die sich mit der gewöhnlichen nicht deckt, kommt dem Wort in folgender Stelle zu: „In primis operibus natura instituenda erat, et ideo oportebat illa opera immediate a principio *supernaturali* esse; sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat“[8]). Ein Gleiches gilt vom Satz: „Perfectiones et formae, quae proveniunt ab agente *supernaturali* infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis, unde anima rationalis, quae

[1]) 1 q. 23 a. 1 c. [2]) 1 q. 108 a. 4.
[3]) 1. 2. q. 68 a. 2 c; q. 62 a. 1 c.
[4]) 1. 2. q. 62 a. 1. [5]) Vergl. 1 q. 108 a. 4.
[6]) Vergl. 1. 2. q. 91 a. 4. [7]) 1 q. 21 a. 1 ad 3.
[8]) 2 d. 20 q. 1 a. 1 ad 4. Ähnlich 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 5.

immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et concludere ipsam"[1]). Hier dürfte das Übernatürliche nichts anderes bedeuten als das Göttliche, insofern es über „die Natur", d. h. hier die Schöpfung, erhaben ist. Der Begriff des Ungeschuldeten scheint hier nicht bezeichnet zu sein, trotzdem ja tatsächlich in beiden Fällen etwas, das durch kein Recht gefordert wird, vorliegt: dem rein Möglichen ist die Verwirklichung nicht geschuldet und der daseiende Stoff hat als solcher keinen Anspruch auf die Verbindung mit einer geistigen Seele[2]). An einer Stelle setzt Thomas das Übernatürliche geradezu dem „Göttlichen" gleich; und unmittelbar vorher verwendet er supernaturalis in anderer Bedeutung: „Quia enim modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento [Eucharistiae], est penitus *supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino*, secundum se visibilis est"[3]). Beides kann göttlich genannt werden, das eine als das durch göttliche Allmacht Bewirkte, das andere als göttliches Sein.

Etwas anderes ist es, wenn in der heutigen Theologie Gott als Gegenstand der visio beatifica oder als Urheber der Gnadenordnung übernatürlich genannt wird. „Supernaturale absolute aliud est *essentialiter* tale, aliud *participative*. *Supernaturale essentialiter* est solus Deus, quatenus est auctor gratiae et gloriae. *Supernaturale participative* est ens creatum, quod vel ad Deum in se videndum ex natura sua refertur vel ad illud per se proxime aut saltem remote disponit: cuiusmodi sunt gratia, lumen gloriae, virtutes theologiae etc."[4]).

Bei der Lehre vom Wunder bringt der hl. Thomas auch eine Unterscheidung zwischen supernaturale *quoad substantiam* und *quoad modum*, ohne gerade das Wort supernaturale zu gebrauchen: „Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid non solum propter substantiam

[1]) De virtutibus a. 10 c.

[2]) In einer neueren deutschen Dogmatik ist das Wort in ähnlichem Sinne gebraucht: „Gott ist für jede Kreatur übernatürlich" (*Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik 1911² § 210 S. 830).

[3]) 3 q. 76 a. 5.

[4]) *J. Hermann C. Ss. R.*, Institutiones theologiae dogmaticae I³ Romae 1914 n. 777 p. 660. — „Ratione *termini* imprimis supernaturalis est finis ultimus" *Ch. Pesch*, Compendium II² 1920 n. 298.

facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi“ — „ut cum aliqui sanantur a febribus“[1]). — Die Unterscheidung zwischen „supernaturale pro omni ente creabili“ und „supernaturale pro tali tantum creatura“ wird angedeutet 1 q. 12 a. 4, wo bewiesen ist, daß die visio essentiae divinae nur Gott natürlich sei und über die Natur eines jeden erschaffbaren Wesens gehe „quia nulla creatura est suum esse“.

Einige Texte des hl. *Thomas* bereiten eine Schwierigkeit bezüglich seiner Auffassung vom Übernatürlichen. Die visio beatifica nennt er zwar supernaturalis[2]), er spricht von der beatitudo naturam hominis excedens[3]), und doch redet er von einem desiderium naturae in Bezug auf die visio Dei[4]) Der übernatürliche Glaube ferner scheint nach dem Aquinaten zur natürlichen Vollkommenheit des Menschen zu gehören: „Quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam *supernaturalis*“[5]). — Jedoch betont er anderseits sehr stark, daß die visio Dei die menschliche Naturanlage und auch das natürliche Erkennen und Streben übersteigt. „Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens' proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius“[6]). „Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt. Nec ad cogitandum, nec ad desiderandum“[7]).

Daher ist das „Naturstreben“ nach der visio Dei anders zu erklären. Es liegt eine potentia obedientialis vor; das Streben regt sich, nachdem der Mensch aus der Offenbarung dieses Ziel erkannt hat[8]). Und die Vervollkommnung, die die menschliche Natur durch den Glauben erlangt[9]), ist eben eine übernatürliche, die zum übernatürlichen Heile notwendig ist.

Wie gerade *Thomas* zu dem so häufigen Gebrauch des Wortes kam, ist eine offene Frage. Jedenfalls lag ein Bedürfnis nach einem solchen bequemen Fachwort vor. Ob neben dem Vorkommen des Wortes beim Areopagiten und bei seinen Erklärern noch andere äußere Einflüsse im Spiele waren, vermag ich nicht anzugeben; aus dem

[1]) 1 q. 105 a. 7 ad 2 et obi. 2.
[2]) 2. 2. q. 2 a. 3.
[3]) 1. 2. q. 62 a. 1.
[4]) 1 q. 12 a. 1; 1. 2. q. 3 a. 8.
[5]) 2. 2. q. 2 a. 3 ad 1.
[6]) 1. 2. q. 114 a. 2.
[7]) De ver. q. 14 a. 2 c. Ähnlich de ver. q. 27 a. 2.
[8]) Vgl. *Pesch*, Praelectiones II n. 84 sq.
[9]) 2. 2. q. 2 a. 3 ad 1.

Munde seines Lehrers *Albert* hat der Aquinate das Wort wohl auch gehört.

Heinrich Goethals von Gent († 1293) ist mit dem Worte durchaus vertraut. Er gebraucht es z. B. in Verbindung mit der visio beatifica: „Secundo oportet supponere, quod ex puris naturalibus non potest quis ad eius visionem apertam attingere, sed oportet eum ad hoc per aliquam *luminis supernaturalis* influentiam elevari. Quoniam illa *visio* ei est *supernaturalis* et nihil potest attingere ad sibi *supernaturale*, nisi *supernaturaliter* elevetur“ [1]). Der beigefügte Vergleich lautet allerdings: „Quemadmodum non potest humanus oculus attingere ex solis sibi naturalibus ad videndum colores, sed oportet, quod super ea, quae sibi indita sunt naturaliter ad videndum colores, elevetur per lucis exterioris illustrationem“. Damit will *Heinrich* nicht sagen, das Licht sei für das Auge etwas Übernatürliches; er will nur die Notwendigkeit eines weiteren Prinzips zeigen, denn in seiner Summa sagt er [2]): „Quidam dicunt, quod nullum verum contingit sciri ab homine ex puris naturalibus sine speciali illustratione divina lumine aliquo *supernaturali* infuso . . . Sic dicentes multum derogant dignitati et perfectioni intellectus creati“. — Er stellt auch die Frage: „Utrum omnis actio Christi humana sit *supernaturalis*“ [3]). Und er antwortet: „Breviter dico, quod nulla Christi actio humana, quae vere humana dicenda est, *supernaturalis* est, sed solummodo et pure naturalis, non obstante, quod agens sit *supernaturale*“ [4]).

Bei *Duns Scotus* ist das Wort etwas ganz Gewöhnliches. Gleich in der Praefatio und in der Quaestio 1 seines Kommentars zum Prologus des Sentenzenbuches folgt es Schlag auf Schlag: „Utrum necessarium sit homini pro statu isto aliquam doctrinam specialem *supernaturaliter* inspirari? Utrum cognitio *supernaturalis* necessaria viatori tradita sit sufficienter in sacra Scriptura? Illud aliud aut est *naturale, aut supernaturale*“ [5]). „Excedit gratia in hoc,

[1]) Quodlibetum 3 q. 1. [2]) a. 1 q. 2 n. 9.
[3]) Quodl. 15 q. 2. [4]) Quodl. 15 q. 3.
[5]) Ed. Paris 1893, t. 8,8 sq.

quia ipsa coniungit fini ut bono *supernaturali*“[1]); in dieser quaestio unica steht das Wort etwa 10mal.

Die Zusammenstellungen theologia naturalis, theologia supernaturalis kommen, soviel ich fand, weder bei *Thomas* noch bei *Scotus* vor; *Thomas* sagt: „Theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur“ (1 q. 1 a. 1 ad 2). Sicher heißt es bei *Suarez*[2]): „Universa fere, quae Deo, ut unus est, attribuuntur, duplici theologia cognosci possunt, *naturali* et infusa seu *supernaturali*“.

Petrus Aureolus O. F. M. † 1322 schreibt in der Einleitung zu 2 Sent. dist. 27: „Gratia est virtus quaedam *supernaturalis*. Recta ratio *supernaturalium*“.

Durandus a S. Porciano O. Pr. †1334 verbindet den behandelten Ausdruck mit den Begriffen virtutes, esse, principium operandi, opera[3]), gratitudo[4]), donum[5]), dispositio und forma[6]); auch redet er von „Supernaturalia“[7]). Einer Definition nicht unähnlich sind die Worte: „Quiddam omnibus, quae ad animam naturaliter pertinent, superadditum, sicut tamen [nomen?] rei *supernaturalis* importat“[8]).

Gabriel Biel † 1495 nennt die Gnade ein donum *supernaturale*, a solo Deo superadditum naturae[9]).

Auch die mystische Theologie ist mit dem Worte vertraut. *Joannes a Jesu Maria O. Carm.* † 1615 schreibt bei der Besprechung der oratio quietis den Satz: „Adnotat [beata mater Teresia] valde prudenter, non esse opus, ut anima huiusmodi *supernaturali* pace fruens anxia sit“[10]). *Jacobus Alvarez de Paz S. J.* † 1620 hat die Verbindungen wie visionem *supernaturalem*, relictis omnibus similitudinibus mysteriorum etiam *supernaturalium*[11]). In der Mystik bedeutet „das Übernatür-

[1]) In 2 dist. 29 q. unica ad 4 (t. 13,282).
[2]) De divina substantia eiusque attributis; Prooemium.
[3]) In 2 dist. 26 q. 1 n. 4 sqq.
[4]) In 2 dist. 26 q. 2 n. 7.
[5]) In 2 dist. 29 q. 5 n. 1.
[6]) In 4 dist. 49 q. 2 n. 23.
[7]) In 2 dist. 26 q. 2 n. 7.
[8]) Ebenda n. 13.
[9]) In 2 dist. 26 q. unica A.
[10]) Theologia mystica c. 6; ed. *Aug. Lehmkuhl*, in Bibliotheca mystica, Friburgi 1912 p. 60.
[11]) De inquisitione pacis, lib. 5 de perfecta contemplatione, p. 3 cap. 12. 13; Opera t. 6. Paris. 1876 p. 604b. 606a.

liche" nicht selten das den gewöhnlichen Gnadenweg Überragende.

V. In kirchliche Erlasse fand das Wort, wie es in der Regel geschieht, später Aufnahme als in die Werke der Theologen. In den dogmatischen Entscheidungen des Trienter Konzils findet es sich nicht. Dagegen steht es in den von *Pius V* verworfenen Sätzen des *Baius*, Satz 21: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est, non *supernaturalis*". Satz 23: „Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam *supernaturali* et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum *supernaturaliter* coleret"[1]). — Das Vatikanische Konzil verwendet das Wort mehrmals in seinen Glaubensentscheidungen: „Quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem *supernaturalem*". „Haec porro *supernaturalis* revelatio ... continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus"[2]). „Fidem ... virtutem esse *supernaturalem*"[3]). In den Kanones wird im Ausdruck abgewechselt: „Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, *quae naturalem superet*, divinitus evehi non posse"[4]). — Einige Beispiele aus päpstlichen Erlässen oder Kongregationsdekreten der letzten Jahrzehnte mögen noch folgen: „Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere *supernaturales*, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis"[5]). — „*Supernaturalem* hominis elevationem ac *supernaturale* eius cum Deo commercium"[6]). — „Philosophia tractanda est nulla *supernaturalis* revelationis habita ratione"[7]). — „Ordo *supernaturalis* constituitur manifestatione esse in plenitu-

[1]) *Denzinger* 1021. 1023. Ähnlich 1170. 1171.
[2]) Sessio 3 cap. 2; *Denzinger* 1786. 1787.
[3]) Sessio 3 cap. 3. *D.* 1789. [4]) De revelatione can. 3 *D.* 1808.
[5]) Enzyklika über den Mißbrauch des Magnetismus 1856; *Denz.* 1653.
[6]) Brief Pius' IX über die Lehren Frohschammers 1862; *Denz.* 1671.
[7]) Syllabus Pius' IX 1864, verurteilter Satz 14; *Denzinger* 1714.

dine suae formae realis“[1]). — „*Supernaturali* ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit“[2]). — „Ecclesia societas est ortu divina: fine rebusque fini proxime admoventibus *supernaturalis*“[3]). — „Affirmatio illa modernistarum perabsurda, qua religio quaelibet pro diverso aspectu naturalis una ac *supernaturalis* dicenda est“[4]).

Das Brevier enthält das Wort in einem neuern Officium, nämlich in der 5. Lesung des 11. Februar, am Feste der Erscheinung der Muttergottes in Lourdes: Episcopus „*supernaturales* esse apparitionis notas sua sententia probavit“. Eine weitere Stelle des römischen Breviers ist mir nicht bekannt. Das Proprium Societatis Jesu enthält in der 6. Lesung des 16. Juni den Satz: „[S. Franciscus Regis] Miraculis aliisque donis *supernaturalibus* mire claruit“.

In den für die vatikanischen Konzilsverhandlungen vorbereiteten, aber nicht mehr erledigten Entwürfen spielen Wort, Wesen und Vorhandensein des Übernatürlichen eine große Rolle. „Si quis non confiteatur humanum genus in primo parente ad statum *supernaturalem* elevatum esse, anathema sit“[5]). — „Si quis negaverit, per Christum Redemptorem instauratum esse ordinem *supernaturalis* gratiae, anathema sit“[6]). — „Si quis negaverit, gratiam sanctificantem donum esse *supernaturale* permanens et in anima inhaerens, anathema sit“[7]). Ein letztes Schema werden wir S. 360 noch kennen lernen.

Zu bedauern ist es, daß heute noch dem Worte supernaturalis oder dem entsprechenden deutschen Wort „übernatürlich“ bisweilen von nichtkatholischer Seite ein Sinn unterlegt wird, der von der Bedeutung, die das Wort jetzt gewöhnlich in der katholischen Theologie hat, stark abweicht.

So heißt es bei *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe III 3 (1910) 1552: „Übernatürlich (supernaturalis), hyperphysisch, ist das die sinnliche oder die endliche Natur Überragende: der Geist, Gott“.

---

[1]) Vom hl. Offizium 1887 verurteilter Irrtum *Rosminis*; *Denzinger* 1926.

[2]) Enzyklika Leos XIII „Providentissimus Deus“ über das Studium der hl. Schrift 1896; *Denzinger* 1952.

[3]) Leo XIII „Satis cognitum“ 1896; *Denzinger* 1959.

[4]) Pius X 1907; *Denzinger* 2075.

[5]) Schema reformatum de doctrina cath., can. 3,1; Coll. Lac. 7,566a.

[6]) Ibid. can. 5,1; 7,566d. [7]) Can. 5,3; 7,566d.

Ferner: „Supranaturalismus (Supernaturalismus) heißt die auf das Übernatürliche, ‚Übersinnliche‘ gerichtete, ein die Natur überragendes Prinzip und Seinsgebiet setzende, anerkennende Denk- und Glaubensrichtung“ (ebenda 1466). Wem jedes Übersinnliche, wie Gott, geistige Seele, Freiheit, Engel schon etwas Übernatürliches ist, der muß, wenn er mit einem solchen Begriff an die Lektüre katholischer Theologen herantritt, einer großen Begriffsverwirrung verfallen[1]).

Aus dem mittelalterlichen Latein drang das Wort in die romanischen Sprachen: surnaturel, sobrenatural, soprannaturale. Das deutsche „Übernatur“ findet sich sicher im 14. Jahrh. beim seligen *Heinrich Seuse*, „übernatürlich“ bei *Geiler von Kaysersberg* († 1510). Die abgeblaßte Bedeutung: außerordentlich, übermäßig, hat das Wort nicht nur hier und da in der Volkssprache, sondern auch in der deutschen Schriftsprache, z. B. „übernatürlich große Hände“. Belege gibt *Grimm*, Deutsches Wörterbuch, 11. Bd., 2. Abt., 1921, 435. 436.

Überblicken wir die ganze Geschichte vom Wort und und Begriff „supernaturalis“, so finden wir, daß alles, was sich an sie knüpft, in kurzer und sehr treffender Weise in einem Entwurf zusammengefaßt ist, der lautet: „Haec illa est hominis elevatio, quam SS. Patrum vestigiis insistentes Doctores catholici *recte supernaturalem vocaverunt*, ut quae naturae creatae tum vires tum exigentias transcendat, ideoque nec meritis nec naturali conditioni hominis debita, sed gratuitum sit divinae largitatis beneficium“[2]).

[1]) Vergl. Wissenschaft und Übernatur von *Stanislaus v. Borkowski S. J.* in Stimmen aus Maria-Laach 81 (1911 I) 477 ff; *Terrien S. J.*, La Grâce et la Gloire, Paris 1897 II p. 319–330: La vraie notion du surnaturel et de gratuit.

[2]) Acta Concilii Vaticani, Schema reform. de doctr. cath., cap. 3,4; Coll. Lac. 7,557 sq.

Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre

Von Franz Pelster S. J.—Rom

(II. Artikel)

II. Lehrmethode und Lehrrichtung des Thomas von Sutton

1. Die Lehrmethode

Das Urteil von *F. Ehrle*[1]), nach dem *Sutton* auch in der Darstellungsweise den besten Lehrern der Hochscholastik zugezählt werden darf, wird durch die neu gefundenen Schriften vollauf bestätigt. Das Opusculum De pluralitate formarum hat ja bereits Kardinal *Toletus* als ein „aureum opus" bezeichnet[2]). In der Tat entwickelt es den thomistischen Gedanken in vollendeter Bestimmtheit und Schärfe. Das Gleiche gilt von der bis jetzt noch ungedruckten Abhandlung De productione formarum.

In den Werken gegen *Scotus* und *Cowton* muß im Gang der Darstellung, welchen der Gegner nun einmal vorgeschrieben hat, die selbständige Gedankenentwicklung etwas zurücktreten. Am wenigsten ist dies noch der Fall in der Erwiderung auf *Robert Cowton*, deren erstes Buch völlig das Gepräge von Quaestiones disputatae trägt mit dem einzigen Unterschied, daß die Lösung meistens etwas kurz erscheint. Diese Kürze dürfte daher rühren, daß *Sutton* fast alle Fragen bereits früher behandelt hatte und es ihm jetzt viel mehr auf eine Widerlegung der gegne-

[1]) Thomas de Sutton 441 [16].

[2]) Vgl. *M. de Maria*, Opuscula phil. et theol. selecta S. Thomae Aquinatis 1 (Tiferni Tiberini 1886) 393.

rischen Gründe ankam. Die Fragen des 2. und 3. Buches und ebenso die Fragen des 4. gegen *Scotus* gerichteten Buches sind entweder nie vollendet oder in dem erhaltenen Zustand bedeutend gekürzt.

Von besonderer Wichtigkeit dürften die Quaestiones sein, denn aus ihnen läßt sich der äußere Verlauf einer scholastischen Disputation, über den man noch immer recht im unklaren ist, zum Teil wiederherstellen. In den letzten Jahren hat *P. Mandonnet*[1]) eine dankenswerte Übersicht über den Verlauf einer solchen Disputation geboten. Allerdings ist es wohl zweifelhaft, ob ein Teil seiner Aufstellungen weiterer Forschung gegenüber sich bewähren wird. Wir müssen zuerst durch Induktion den Boden für weitergehende Schlußfolgerungen bereiten. Und dazu sind die Disputationen des *Sutton* vorzüglich geeignet[2]). Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß die Ergebnisse zunächst nur für England und die Zeit *Suttons* gelten. Allerdings lassen sich bei *Thomas, Wilhelm v. Mare* und besonders bei *Herveus Natalis* starke Analogien feststellen, die für eine Ausdehnung der Ergebnisse auf die frühere Zeit und auf Paris sprechen.

Als Grundlage dienten die Quaestiones disputatae, soweit sie mir in Cod. Amplon. Fol. 369, Vat.-Ottob. 1126 und in Photographien der Basler Hs. B. IV 4 zugänglich waren. Hie und da wurde auch die Widerlegung *Courtons*, die in ihrem Aufbau den Quaestiones disputatae sehr ähnlich sieht, berücksichtigt. Zum Vergleich wurden die Quaestiones disputatae des hl. *Thomas*, ferner jene des *Wilhelm von Mare* aus der Hs. Pl. 17 sin. 7 der Laurentiana zu Florenz und die zum Teil gedruckten, zum Teil in Cod. Vat. lat. 862 enthaltenen Quaestionen des *Herveus* herangezogen.

---

[1]) Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin: Revue Thomiste 23 (1918) 266—284, 341—371.

[2]) In zweiter Linie käme für diesen Zweck eine Durchforschung der sogenannten „Principia", der Antrittsvorlesungen, welche Baccalaurei oder junge Magistri hielten, in Betracht. Sie haben in mancher Hinsicht das äußere Gepräge der Disputation am besten bewahrt. Einen ersten Versuch nach dieser Richtung bietet ein Artikel über *Wilhelm von Vorillon*, welcher in diesem Jahre in den Franziskanischen Studien erscheint.

Das erste Ergebnis ist folgendes: Es gab eine doppelte Lösung der Frage, eine erste vorläufige kurz nach dem Eingang und eine zweite endgültige im „Respondeo dicendum". Das lehren uns sämtliche Quaestiones disputatae und manche der gegen *Cowton* gerichteten Fragen. Eine Bestätigung liefern uns auch *Wilhelm v. Mare* und *Herveus*.

1. Im einzelnen ist der Gang folgender: Die Disputation beginnt mit einem oder zwei Beweisgründen, in welchen jene These angegriffen wird, für die sich nachher der Magister entscheidet. Sie werden eingeleitet durch ein „Arguitur quod sic" oder „quod non". Dann erfolgt die vorläufige Antwort.

Als Beispiel diene aus Vat. Ottob. 1126 f. 20vb die Antwort zu der Frage: „Utrum anima humana cognoscat seipsam per suam essenciam tanquam per formale principium vel per speciem abstractam a fantasmatibus". Nach den beiden ersten Einwänden heißt es: „Ad questionem dicebat respondens, quod anima non cognoscit se per suam essenciam, nisi prius fuerit reducta de potencia ad actum per speciem abstractam a fantasmate et huius racio est". Es folgt nunmehr eine kurze Begründung der aufgestellten These, welche mit den Worten schließt: „Et per hoc patet responsio ad obiecta".

Die vorläufige Responsio ist meistens nicht so ausführlich wie bei dieser Frage, aber vorhanden ist sie immer. Die Einleitung heißt: „Ad questionem dicebat respondens" oder „ad questionem dicebat" oder einfach „dicebatur". Die letzte Form findet sich nicht selten bei *Thomas*, der auch häufig ein „sed dicendum" oder „dicit respondens" gebraucht[1]). Auch bei *Wilhelm v. Mare* und *Herveus* verrät sich diese vorläufige Responsio ganz deutlich. So sagt *Wilhelm* nach Cod. Laur. (S. Croce) Plut. 17 sin 7 f. 1rb in der Frage: „Utrum gaudium accidentale beatorum continuetur in eternum uniformiter . . . raciones, que secuntur, fiebant contra responsionem. Dicebatur enim . . ." Bei *Herveus* in den Quaestiones disputatae de caelo gibt sich die erste Antwort in folgender Form zu erkennen: „Arguebatur sic contra dictum respondentis, qui ponebat"[2]). *Herveus* hat aber auch das einfache „dicebat"[3]) oder „dicebat respondens"[4]).

---

[1]) Als Beispiele seien genannt: De pot. q. 1 a. 5 „Sed dicit respondens"; ib. q. 2 a. 3 „Sed dicebat". De ver. q. 1 a. 1 und 8 „Sed dicebatur", ib. q. 2 a. 3 „Sed dicendum". Bei Thomas ist freilich oft jede Spur dieser Responsio geschwunden.

[2]) Druck von Venedig 1513. De materia celi q. 3 f. 38ra.

[3]) A. a. O. q. 5 f. 43rb q. 6 f. 45rb. [4]) De virtutibus q. 1 f. 100va.

2. Über die Person des respondens können wir eines mit voller Sicherheit feststellen. Er ist ein anderer als der Magister, denn dieser redet von ihm in der dritten Person, während er bei Einführung der endgültigen Antwort gewöhnlich ein „respondeo dicendum“ oder einen gleichwertigen Ausdruck gebraucht. Ist aber der „respondens“ immer der Baccalaureus, der gerade unter dem Magister die Sentenzen liest? *Mandonnet*[1]) nimmt dies an. Allein es mußte ja auch der sogenannte Baccalaureus formatus, der bereits die Sentenzen gelesen hatte, vor der Lizenz einigemale in der Disputation geantwortet haben und das Gleiche galt schon für jenen, der erst die Sentenzen erklären wollte[2]).

Über die Person des ersten Opponenten lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Daß es bei der Disputatio ordinaria der Magister selbst war, dafür spricht folgender Grund: In den Statuten der theologischen Fakultät zu Bologna von 1365, welche den Pariser Statuten nachgebildet sind, ist uns die Ordnung der Vesperien und der Aula, jener ersten Disputationen des jungen Magisters überliefert[3]). Wenn wir nun auch das Zeremoniell dieser Prunkdisputationen nicht ohne weiteres auf die disputatio ordinaria übertragen dürfen, so ist es doch erlaubt, Analogieschlüsse zu ziehen, denn die Vesperien und die Aula stellen eine Vorwegnahme dar von all jenen Akten, die der Magister nunmehr ausüben durfte. Dort wird nun an zweiter Stelle eine Disputatio gehalten, die anscheinend mit der Disputatio ordinaria die größte Ähnlichkeit hat. Einer aus den älteren Lehrern stellt die Frage und bringt sofort sein Pro und Contra. Die Rolle des respondens hat hier der „vesperiandus“, der seine Antwort formu-

[1]) Revue Thomiste 23 (1918) 268.

[2]) *Denifle-Chatelain*, Chartularium Univ. Paris. 2,1188 n. 13, 18. Freilich dürfen wir nicht ohne weiteres aus diesem Statut auf frühere Zeiten schließen.

[3]) Dem Entgegenkommen von P. *Ehrle* habe ich es zu danken, daß ich bereits die Druckbogen der von ihm zum ersten Mal herausgegebenen „Statuta facultatis theologie Universitatis Bononiensis“ benutzen konnte.

liert und begründet. Darauf nimmt die Disputation ihren Fortgang[1]).

3. Über den Verlauf der Disputation erhalten wir gleichfalls einige Auskunft. Der eigentliche Disput wird bei *Sutton* eingeleitet durch ein „Contra" oder „Contra responsionem ad questionem". Auffallend ist, daß nicht nur ein Gegengrund aufmarschiert, sondern gleich zwei oder drei, wobei der zweite und dritte Grund durch ein „Praeterea" eingeführt werden. Bei *Thomas* finden wir die Dreizahl bevorzugt, während *Herveus* einen starken Wechsel aufweist. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß der Angreifer gleich zwei oder mehr Gründe auf einmal vorbringt und daß erst dann der respondens wieder zu Wort kommt. Dies würde auch mit den Statuten über die Vesperien und die Aula auf das beste übereinstimmen[2]). Auffallend ist es nunmehr, daß der Verteidiger bei *Sutton* und auch bei *Thomas* und *Herveus* nur auf einen oder höchstens zwei Gründe antwortet. Diese Antwort wird durch ein „Ad hoc dicebat" eingeführt. Es folgt jetzt ein „Contra" des Gegners. Bisweilen schließt hier der Disput, gewöhnlich aber gehen Rede und Gegenrede nochmals hin und her. Stets aber behält gegen unser Erwarten der Gegner, nicht der Verteidiger das letzte Wort.

[1]) Tunc unus de senioribus magistris proponit sedens questionem, secundam de predictis quatuor, ipsi vesperiando sedenti, arguens pro et contra. Qui vesperiandus resumens propositam questionem reverenter format positionem suam pulchram, subtilem, utilem, mere theologicam aliqualiterque prolixam, contra cuius dicta opponit sedens magister, qui proposuit, per quatuor aut quinque media ad plus et vesperiandus respondet reverenter ad duo media usque ad tertiam replicationem pro quolibet duorum mediorum. *F. Ehrle*, Statuta facultatis theologie Univ. Bonon. 41.

[2]) Wie wir bereits gesehen, durfte der erste Opponent vier oder fünf Gegengründe vorbringen, um alsdann dem Verteidiger das Wort zu überlassen. Ähnlich ist es bei der Disputatio aule, welche der junge Magister selbst leitet. Hier heißt es: Primo contra dicta responsalis opponit magister novus per quatuor media et replicat [responsalis] tribus vicibus. Statuta 43.

Das nunmehr folgende „Praeterea" deutet wahrscheinlich an, daß ein neuer Gegner den Kampfplatz betritt. Und wiederum beginnt der Disput, der mit einem „Contra" des Gegners abschließt. Die Zahl dieser Einzeldispute läßt sich nicht feststellen. Sie hat anscheinend gewechselt. Aber immer wieder kann man beobachten, daß zum Schluß eine Reihe von „Praeterea" auftritt, denen kein „Dicebat" folgt. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß der Verteidiger, um den Disput nicht allzuweit hinauszuziehen, die letzte Antwort dem Magister regens überließ. Für all diese Ergebnisse einer Induktion finden wir die Bestätigung in den Bologneser Statuten[1]). Wer sind die Angreifer? In den Disputationen selbst finden wir keinen Anhaltspunkt. Nach Analogie der Vesperien ist der erste Angreifer der „magister tenens disputationem". Die weiteren dürften andere etwa anwesende Magistri und vor allem die Baccalaurei und Schüler sein[2]).

---

[1]) Es heißt in den Statuten über die Vesperiae: „Et vesperiandus respondet reverenter ad duo media usque ad tertiam replicationem". Die replicatio ist aber der Einwand des Opponenten, wie aus dem folgenden Satz klar hervorgeht: „Et statim alius magister, unus senex, sedens opponit aliys quatuor medys contra dicta vel positionem vesperiandi. Et facit pro primo medio duas vel tres replictiones". Statuta 41. Ähnlich ist es in der Disputatio aulae. Dort heißt es: „Primo contra dicta responsalis opponit magister novus per quatuor media et replicat tribus vicibus . . . Secundo contra eundem responsalem opponit magister aulator tribus medys bis replicando ad primum medium et semel pro secundo. Tertio opponit contra eundem responsalem dominus cancellarius vel vicem gerens, si voluerit, duobus medys cum bina replicatione". Statuta 43. Auch hier behält also der Opponens das letzte Wort.

[2]) Nach den Bologneser Statuten greift bei der ersten Quaestion der Vesperien an erster Stelle der „magister tenens vesperias" an; es folgen die Baccalaurei. Bei der 2. Quaestion ist der erste Angreifer jener Magister, welcher die Frage gestellt hat. Es folgen andere Magistri. Bei der 3. Frage ist der erste Angreifer der neue Magister, der jetzt zum ersten Male die Disputation selbständig leitet. Es folgen der „aulator" und der Kanzler. Ob bei den gewöhnlichen Disputationen Magistri anwesend waren, dürfte zweifelhaft sein. Eine Verpflichtung bestand nach den Bologneser Statuten nur für die Bac-

4. Nachdem so die eigentliche Disputation zu Ende gegangen ist, folgt ein „Oppositum arguitur“ oder „Contra“, das ein oder zwei Gründe zur Erhärtung der Ansicht des Magisters enthält. Bei *Thomas* heißt die stehende Einleitungsformel „Sed contra“, bei *Herveus* „Contra“ oder „In contrarium est“. Die Zahl der Gründe ist bei *Thomas* gewöhnlich größer, doch bleibt sie fast immer hinter der Zahl der Gegengründe zurück.

Wer bringt diese Gründe vor? In den Disputationen selbst finden wir keine Anhaltspunkte. Doch erlauben uns zwei Umstände, eine einigermaßen begründete Vermutung auszusprechen. Einmal argumentiert in den Vesperien der „magister tenens cathedram“ für beide einander entgegenstehende Ansichten[1]). Also ist es in der gewöhnlichen Disputation wohl ebenso. Dann ist zu beachten, daß in der Widerlegung des *Robert Cowton*, die in der Form den Disputationen sehr ähnlich ist, das „Sed contra est“ vor der ersten Antwort steht, also wohl von demselben vorgebracht wird, der auch die Gründe der andern Seite darlegt.

Eines ist bei diesem Teile der Disputation zu beachten. Soweit sich einstweilen übersehen läßt, tritt in den weitaus überwiegenden Fällen hier kein Respondens mehr auf. Weder bei *Thomas* noch bei *Herveus* konnte ich eine Ausnahme finden. Anders steht es mit *Sutton*. Wenigstens einmal ist eine Abweichung zu verzeichnen.

Die Frage: „Utrum potencie anime differant secundum rem absolutam ab essencia anime“ wird nach beiden Seiten disputiert. Es möge nach Cod. Amplon. Fol. 369 f. 51rb—52va das Disputationsschema folgen. Der erste Respondens verteidigt: „non oportet potencias secundum rem absolutam differre, sed solum distinguuntur secundum relacionem“. Der Opponent beginnt mit einem „Arguitur quod sic“ und einem zweiten mit „Praeterea“ eingeleiteten Grunde.

---

calaurei. „Determinationis autem actus incipit bene de mane, cum sit prolixus et toto mane nulla lectio; ut bachalary omnes et formati et legentes et lecturi, quia omnes tenentur, determinationi valeant interesse“. Statuta 45.

[1]) „Tunc unus de senioribus magistris proponit sedens questionem secundam de predictis quatuor ipsi vesperiando sedenti, arguens pro et contra“. Statuta 41.

Es folgt die Antwort „Ad primum dicebatur . . .“, „ad secundum dicebatur“. Der Opponent fährt fort: „Contra primum dictum arguitur sic . . . Praeterea . . , Contra responsionem ad 2m arguitur sic“. Darauf der Respondens „Ad primum istorum dicebatur“. Als Antwort folgt ein Contra und Praeterea. Nun folgt die Antwort auf den weiten Gegengrund mit den neuen Einwänden: „Ad 2m dicebatur“ Contra und zwei Preterea. Noch zweimal kommt der Respondens zu Worte: „Ad hec [hoc] dicebatur“. Jedesmal fällt ein Contra der Opponenten ein. Dem letzten Contra folgen noch 8 Praeterea. Damit schließt dieser Teil der Disputation. Der zweite Respondens — denn wir können wohl nicht annehmen, daß ein und derselbe ganz verschiedene Ansichten verficht — tritt für jene Meinung ein, die auch *Sutton* sich zu eigen macht: „oportet, quod potencie operative sint in genere accidentis superaddite essencie anime“. Der Opponent beginnt: „Contra potencie anime sunt partes anime secundum Boecium et Aristotelem et alios doctores . . . Ergo potencie non sunt accidencia et ita sunt ipsa essencia anime“. Die Antwort des Respondens wird durch ein „Dicebatur“ eingeleitet, dem eine kurze Begründung folgt. Der Opponent greift mit einem Contra ein, dem sich alsbald 8 Praeterea anschließen. Dann kommt ein „Dicebat“ des Respondens mit folgenden Contra und drei Praeterea. Es folgt ein letztes „Dicebatur“ mit einem Contra und 5 Praeterea. Dann erst beginnt die Responsio des Magisters.

Wie ist diese Doppeldisputation näher zu erklären? Es muß uns vorläufig genügen, auf das Problem hingewiesen zu haben und eine Vermutung auszusprechen, die freilich jederzeit durch entgegenstehende Tatsachen als unhaltbar erwiesen werden kann. Bis jetzt ist der Unterschied zwischen Quaestio ordinaria und Quaestio magistralis wenig beachtet. In der bereits erwähnten Disputation zwischen *Guillelmus Petri Godinus* und *Duns Scotus* und wahrscheinlich in noch anderen Quaestionen des Cod. Amplon. Fol. 369 haben wir nun Beispiele solcher Schulkämpfe zwischen zwei Magistri. Ihr Aufbau stimmt mit dem überein, was wir aus den Bologneser Statuten über den Verlauf einer solchen Quaestio magistralis wissen[1]),

[1]) Bei den Anordnungen über den actus aule heißt es: „Hac questione completa surgant duo ex magistris unus senior, alter iunior inter iuniores, et senior stans proponit questionem quartam cum argumentis pro et contra ipsi iuniori stanti et statim sedet. Junior

und wenn wir von den letzten Contra absehen, auch mit dem ersten Teil unserer Quaestio. Sollte dieser Teil der Niederschlag einer solchen Disputatio zwischen zwei Magistri sein, bei der *Sutton* Angreifer und der fremde Magister Verteidiger war? Weiteres Material zur Lösung dürfte eine genauere Untersuchung der Quaestionen des *Matthaeus ab Aquasparta* und besonders des *Wilhelm von Mare* bieten.

In der Hs. der Laurentiana (S. Croce) zu Florenz Pl. 17 sin 7 zeigt sich bei letzterem zumal in den ersten Fragen sehr deutlich das ganze Hin und Her der Disputation. Bei Frage 2 f. 2va—4va: „Quaeritur, utrum anime beatorum propter appetitum naturalem, quem habent ad corpus, vel propter carenciam corporum retardentur a plenitudine gaudii essencialis" und bei Frage 3 f. 4va—7ra: „Utrum beatitudo principaliter consistat in intellectu vel in affectu", die ich zu diesem Zwecke genauer einsah, findet sich ebenso die Disputatio in utramque partem. Auf jedes Respondeo des Verteidigers folgt unmittelbar ein Item des Angreifers. Der zweite Teil der Disputatio wird durch ein Ad oppositum eingeleitet, worauf das Wechselspiel von neuem beginnt[1]).

---

vero nunquam sedet usque in finem disputationis eorum duorum, sed stans resumit questionem et respondet magistraliter et succincta positione. Tunc surgit senior et opponit contra dicta eius et sedet Junior resumit obiecta et solvit. Senior iterum surgens replicat et iunior iterum solvit. Et senior tertio opponit surgens et sedet; iunior solvit et sedet". Es folgt nunmehr noch eine zweite Disputation zwischen einem älteren und einem jüngeren Magister. Statuta Facult. theol. Univ. Bonon. 42 f.

[1]) Die erste Frage finden wir auch in einem Miszellankodex (14. Jahrh.) des Schriftstellerheims der deutschen Jesuiten zu München f. 152r—155r. Hier aber fehlt das Hin und Her von Einwurf und Antwort. Wir haben es mit einer gewöhnlichen Quaestio disputata in der üblichen Form zu tun, während die Frage des Florentiner Kodex die unmittelbare Nachschrift der Disputation enthält. Das Gleiche gilt von den Quaestiones disputatae des *Wilhelm von Mare*, welche in Cod. Vat. Borghes. 361 (14. Jahrh.) f. 128r—172v enthalten sind. Auch hier ist die eigentliche Disputation nicht erhalten. Soweit ich sehe, hat sich nur in der ersten Frage: Utrum gaudium accidentale beatorum continuetur in eternum uniformiter vel discontinuetur vel remittatur f. 128r—130r ein gewisser Rest erhalten, wenn es f. 128rb heißt: Raciones que sequuntur fiebant contra responsiones.

5. Mit dem „Respondeo dicendum" setzt ohne Zweifel die Antwort des Magisters ein. Bei diesem „pes questionis", wie *Sutton* ihn nennt, scheint es vielfach der Brauch gewesen zu sein, zuerst eine Einteilung zu geben und alsdann mit der Aufstellung der verschiedenen Lehrmeinungen und einer Begriffsentwicklung zu beginnen. Ihr folgt die eigentliche Beweisführung, die vorwiegend spekulativ-rationellen Charakter trägt, während die Gründe aus der positiven Lehre meistens in dem vorausgehenden Sed contra enthalten sind. Den Schluß bildet die Lösung der Schwierigkeiten. Nunmehr werden auch jene Praeterea berücksichtigt, welche der erste Verteidiger übergangen hatte. *Sutton* folgt in diesem Teil der allgemein üblichen Methode. Wann wurde dieser zweite Teil, die eigentliche Determinatio gehalten? *Mandonnet*[1]) läßt, wohl im Hinblick auf die Vesperien und die Aula, die Determinatio auch der Disputatio ordinaria erst am nächstfolgenden dies legibilis stattfinden. Ich glaube, zu Unrecht.

Folgende Bedenken können gegen *Mandonnets* Annahme geltend gemacht werden. Der Grund, weshalb dies Verfahren bei der Aula, die mehr Schaustück als eigentliche Disputation war, eingehalten wurde, das Streben nach Kürze, fällt bei der gewöhnlichen Disputation nicht ins Gewicht. Auch konnte sich der Magister, der selbst die These aufstellte, genügend auf die Determination vorbereiten. Ferner ist in manchen Quaestionen die eigentliche Disputation so kurz, daß man nicht einsieht, wie dadurch die Zeit ausgefüllt wurde. Endlich wissen wir gerade von der ersten Disputation des jungen Magisters, daß bei ihr Disput und Determinatio am selben Tage stattfanden[2]). Wenngleich uns so die Disputationen *Suttons*

Dicebatur enim . . . Contra hoc arguitur. Wie es mit den anonymen Fragen des Cod. B. 6. 912 der Biblioteca Nazionale zu Florenz, welche nach den Notizen von P. *Ehrle* von *Wilhelm* stammen, in dieser Hinsicht steht, habe ich noch nicht festgestellt.

[1]) Rev. Thomiste 23 (1918) 268 f.

[2]) Der junge Magister mußte die dritte von ihm aufgestellte Frage, deren Disputation bei der Aula begonnen, wiederaufnehmen, noch einmal mit einem andern Responsalis disputieren und alsdann determinieren. „Item tenetur resumere suam tertiam questionem propositam sub eo in aula, disputando breviter, sumpto alio responsali et determinando eam complete". Statuta Bon. 45.

manches gelehrt haben, so bleiben doch andere Fragen noch ungeklärt. So wissen wir noch nicht, welcher Unterschied zwischen dem einfachen disputare und dem magistraliter determinare besteht[1]), ob bei einer Disputation eine oder mehrere Fragen erörtert wurden, für welche Disputationen die Forderung bestand, daß alle Baccalaurei der Fakultät zugegen sein mußten[2]), bei welcher Gelegenheit eine disputatio inter magistros stattfand. Einzelbeobachtungen müssen hier nach und nach Klarheit schaffen.

Werfen wir noch einen Blick auf die Streitschriften. In ihnen tritt natürlich die Widerlegung des Gegners mehr in den Vordergrund als die Entwicklung der eigenen Ansicht. Dabei zeigt sich in der äußeren Anlage ein tiefgreifender Unterschied zwischen den Antworten auf *Cowton* und *Scotus*. Bei *Cowton* ist, wie bereits bemerkt wurde, die Widerlegung ganz in Form einer Quaestio disputata gehalten. — Dies gilt wenigstens von den meisten Fragen, während andere sichtlich gekürzt sind. — Jedoch tritt an die Stelle des Respondens häufig *Thomas* selbst, der durch ein „dicit doctor" angeführt wird. Wir haben folgende Reihenfolge: Gegengründe, vorläufige Antwort, neue Gegengründe, endgültige Antwort und Lösung der Schwierigkeiten. Der Gegner wird nicht mit Namen eingeführt.

Anders ist es bei *Scotus*. Der Rahmen der Disputatio ist völlig verlassen. An ihre Stelle ist jene Form des Traktates getreten, die auch *Robert von Colletorto* und *Herveus Natalis*[3]) anwenden. Die Quaestio ist dem ersten bezw. vierten Buche entnommen. Nur hat in einzelnen Fällen der Verfasser um der Übersicht willen eine Frage des *Scotus* in mehrere zerlegt. Es folgt ein oft sehr ins

---

[1]) Der Magister regens zu Bologna muß mehreremale im Jahre disputieren, aber nur einmal „magistraliter" determinieren. Statuta 45.

[2]) Nach den Bologneser Statuten a. a. O. wird diese Forderung der Anwesenheit anderer Baccalaurei nur für die determinatio magistralis erhoben. Würde die Forderung für jede Disputation erhoben, so wäre der geordnete Unterrichtsbetrieb leicht in Gefahr gekommen.

[3]) Die Antworten, welche diese beiden Dominikaner, deren erster auch Verfasser des Aegidianischen Korrektoriums ist, dem Heinrich von Gent zuteil werden lassen, sollen den Gegenstand der nächsten Studie bilden.

einzelne gehender Auszug aus *Scotus* mit dem ganzen Hin und Her der Begründung und Widerlegung. Dann beginnt die Erwiderung. Bisweilen besteht diese aus einigen wenigen Sätzen, in denen zugegeben wird, daß die vorgebrachte Lehre richtig sei, in denen aber gewöhnlich an der unübersichtlichen Form der Darstellung, an dieser oder jener Ausdrucksweise, an diesem oder jenem Einzelgrund Kritik geübt wird. Gar nicht selten findet sich auch eine Anerkennung, wie überhaupt die Kritik auf einen recht vornehmen Ton abgestimmt ist.

Gewöhnlich ist die Erwiderung viel ausführlicher. Da beginnt sie gleich mit den Worten: „In ista quaestione multa videntur minus bene dicta". Und nun folgt dem Entwicklungsgange der Frage bei *Scotus* entsprechend eine Einzelprüfung der Definitionen, Gründe, Antworten des Gegners. Auch hier berührt das Streben nach Sachlichkeit sehr angenehm. In diese Kritik sind nicht selten schon weitgehende Erörterungen eingeflochten. An den ersten Teil schließt sich in sehr vielen Fällen ein zweiter an, in welchem die eigene Ansicht positiv entwickelt und begründet wird. Er wird durch die stehende Formel: „In ista quaestione dico" eingeleitet. Den letzten Abschnitt bildet die Widerlegung der gegnerischen Begründungen, die in Form von Schwierigkeiten gelöst werden. Die ganze Entwicklung ist allerdings durch die nichts weniger als einfache Form der skotistischen Gedankenentwicklung stark beeinflußt.

Zum Schluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß dies Werk einen doppelten Zweck verfolgt. Das Hauptziel ist die Widerlegung des *Scotus*. Daneben ist der Verfasser aber auch ganz offensichtlich bestrebt, seinen Lesern durch den Auszug und die größere Übersichtlichkeit in der Anordnung den Einblick in das Hauptwerk des *Scotus* zu erleichtern.

Die Quodlibet und Traktate über die Form bieten methodisch nichts Neues. Alles in allem genommen gehört *Sutton* seiner Lehrmethode nach zu den besten Vertretern der Hochscholastik.

2. Einiges über Suttons Lehranschauung

Hierüber kann völlige Klarheit erst geschaffen werden durch eine Arbeit, welche den Problemen im einzelnen nachgeht und welche die Fäden aufdeckt, welche den Verfasser mit seiner Umwelt verbanden. Ich muß mich mit einigen mehr vorläufigen Andeutungen begnügen, wobei ich mir bewußt bin, daß manche zumal für die Geschichte des Skotismus wichtige Punkte nicht berührt werden konnten.

Nach seiner Lehrrichtung ist *Sutton* von *F. Ehrle*[1]) dahin charakterisiert, daß er zu jenen Magistri gehört, welche bereits unter dem Einfluß der thomistischen Anschauungen aufgewachsen waren und die alle spezifisch thomistischen Ansichten verteidigen, daß er sich aber dadurch nicht abhalten läßt, den hl. *Thomas* hie und da in bescheidener Form zu kritisieren. Die Untersuchung der weiteren Schriften kann dies Urteil nur bestätigen.

Auf einzelne Lehrpunkte, die ein gewisses Gegenwartsinteresse in Anspruch nehmen, sei kurz hingewiesen.

1. In der heute wieder viel erörterten Frage nach dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in der Kreatur gehört *Sutton* zu jenen älteren Thomisten, welche einen realen Unterschied annehmen[2]).

---

[1]) Thomas de Sutton 437 [12].

[2]) Es ist viel zu wenig beachtet, daß in bezug auf dieses Problem in der alten Thomistenschule deutlich eine Zweiteilung hervortritt. Während *Robert v. Colletorto*, *Bernard v. Trilia* [vgl. *G. André*, Les Quodlibeta de Bernard de Trilia: Gregorianum 2 (1921) 249—54], *Johannes v. Lichtenberg*, den Dr. *A. Landgraf* bald in einer Studie behandeln wird, und auch wohl *Guillelmus Petri Godinus* gegen *Heinrich von Gent* den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein verteidigen, steht auf der Gegenseite *Herveus* durchaus nicht allein, wie es gewöhnlich heißt. Auf *Johannes Teutonicus*, dessen Sentenzenkommentar im cod. Vat. lat. 1092 vorliegt, hat bereits *M. Grabmann* hingewiesen. Nach einer mündlichen Mitteilung desselben Forschers ist auch *Bernard Gannat* kein Anhänger dieser Distinktion. *Jakob v. Motz*, ein Dominikaner des ausgehenden 13. Jahrh., dessen Sentenzenkommentar ich in der Hs. 3749 der Münchener Staatsbibliothek einsah, legt zwar f. 11rb—12rb beide Ansichten mit

In früheren Jahren scheint er der Frage kein allzu großes Gewicht beigelegt zu haben. In den beiden ersten Quolibet, die hauptsächlich gegen *Heinrich v. Gent* gerichtet sind, der auf das entschie-

---

ihrem Für und Wider dar, ist selbst aber deutlich Gegner des realen Unterschiedes. Hauptverfechter der Distinktion ist ihm *Aegidius v. Rom.* Ein weiterer Gegner aus der älteren Dominikanerschule ist der Engländer *Nikolaus Triveth*, über den P. *Ehrle* seit längerer Zeit eine Studie für den Druck vollendet hat. Dieser wendet sich in einer Quaestio disputata: „Utrum id quod primo determinat divinam efficaciam in re effecta, sit essencia rei" (vgl. *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 433 f [8 f] und Hs. B. IV 4 der Universitätsbibliothek zu Basel f. 49vb—50va) gegen die reale Distinktion in dem gewöhnlichen Sinne. Er sagt f. 50ra: „Esse autem actualis existencie potest dupliciter considerari: in quantum ad id, quod dicit vel significat primo et intrinsece et sic dico, quod omnino sunt idem esse essencie et existencie (das esse essencie ist nach einer gerade vorhergehenden Erklärung vollständig identisch mit der essencia). Unde philosophus quarto metaphysice probat, quod ens non predicat aliquid additum. Quod autem philosophus loquitur de ente, quod importat actualem existenciam, patet ex sua probacione. Probat enim quod ens non dicit aliquid additum, quia simul generatur homo et ens-homo". Er sagt dann im folgenden f. 50rb: „Quod enim esse quoad illud, quod intrinsece significat, non differat realiter ab essencia in alico, vult venerabilis doctor frater *Thomas de Aquino* in scripto super 1^{m} librum sentenciarum distinccione 8 dicens in exposicione littere sic, quod esse accidit essencie sicut racionale accidit animali, quia scilicet non est de intellectu eius. Potest enim intelligi essencia et tamen dubitari, utrum habeat esse. Certum est autem et secundum doctrinam doctoris predicti, quod racionale non est aliud ab animali . . . Sic utique est de essencia et esse. Sic ergo patet, quomodo se habet [esse] ad essenciam sed [*l.* scilicet] sicut idem realiter quantum ad id, quod significat principaliter et intrinsece, sed differt racione illius quod concernit et significat quodammodo secundario et extrinsece". — Die Darlegung ist historisch sehr interessant. Einmal ist es die einzige bis jetzt bekannte Stelle, in welcher die Autorität des Aquinaten für eine der verschiedenen Meinungen unmittelbar in Anspruch genommen wird. Zweitens wird hier ein Punkt berührt, inwiefern das esse ein accidens sei und inwiefern nicht, der bereits zu *Thomas*-Zeiten Anlaß zu Mißverständnissen gab. *Thomas* selbst hat deshalb gegen Ende seines Lebens in den Concordantiae diese Ausdrucksweise näher erklärt. — Den Beweis der Echtheit dieser Schrift s. in einem Artikel des Gregorianum 1922. Dort wird auch eine Verbesserung des gänz-

denste den realen Unterschied verwarf, behandelt er das Problem gar nicht in einer eigenen Quaestio. Nur bemerkt er Q. 1 q. 17 [Ottob. 1126 f. 61vb] bei der Frage: „Utrum verbum mentis sit ipse actus intelligendi vel aliquid per actum intelligendi formatum" nebenher: „Et videte, quod, ex quo idem auctor [*Augustinus*] diversimode loquitur, ubi est tam modica differencia (inter verbum et actum intelligendi), quandoque ac si nulla esset differencia, quandoque ac si esset aliqua, non est mirabile, si diversi diversimode loquuntur in talibus. Vere propter hoc sunt opiniones diverse magistrorum de esse et essencia sicut de vivere et vita, quomodo differant, quibusdam dicentibus, quod differunt secundum racionem solum, aliis dicentibus quod differunt secundum rem, aliquibus vere dicentibus, quod differunt secundum intencionem quasi medio modo inter differenciam secundum rem et differenciam secundum racionem et inter eos controversia magis in verbis quam in sentenciis [est]. Si enim inter esse et essenciam sit realis aliqua differencia, tamen et ita modica est, quod a multis non perpenditur et ideo dicunt, quod non est differencia realis, quia differencia illa videtur esse secundum diversum modum intelligendi unum et idem. Similiter est in proposito".

Weit entfernt davon also, das Problem des realen Unterschiedes für eine Fundamentalfrage anzusehen, läßt er es unentschieden, ja er scheint fast zur Negation des realen Unterschiedes zu neigen.

Anders ist *Suttons* spätere Stellung. Quodl. 3 q. 18 (cod. Basil. B. IV 4 f. 42^{v}) wird die Frage: „Utrum in creaturis sit realis compositio essentie et esse per creationem" in aller Form untersucht. Und hier entscheidet sich der Autor klar für den realen Unterschied: „Multi et magni tenent, quod in creaturis non est realis compositio essentie et esse . . . Alia est positio magnorum

---

lich verderbten gedruckten Textes geboten. — Endlich ist folgendes beachtenswert: *Triveth* verwendet gegen die reale Unterscheidung einen Beweis aus einem Abschnitt des 4. Buches der Metaphysik. Ganz den gleichen Beweis bringen auch *Albert* der Große [Metaph. l. 4 tr. 1 c 4] und *Thomas* [Metaph. l. 4 lect. 2]. Seit den Tagen des *Heinrich v. Gent* [Quodl. 1 q. 9] ist er geradezu von fast allen Gegnern der realen Distinktion gebraucht. An letzter Stelle sei ein Lehrer aus dem Weltklerus genannt, *Petrus v. Auvergne*, der gewöhnlich als Thomist angeführt wird. — Er spricht sich gegen den realen Unterschied aus [vgl. Cod. Vat. lat. 932 f. 118rb—119va]. Allerdings wäre seine Stellung zu *Thomas* noch genauer zu untersuchen.

doctorum, quod in creaturis compositio essentie et esse est realis, ita quod essentia et esse distinguuntur realiter. Et ista positio videtur michi esse vera et necessaria.

2. In den Fragen nach dem Ursprung der Ideen, nach der Art, wie die Seele sich selbst erkennt, nach dem Objekt der Verstandeserkenntnis steht *Sutton* ganz auf dem thomistischen Standpunkt, den er gegen verschiedene ältere und jüngere Gegner wie die alten Anhänger des Augustinismus, ferner *Heinrich v. Gent* und *Scotus* entschieden verteidigt. Interessant ist seine Auffassung von der Lehre über die Passivität der Verstandestätigkeit, auf die er mehrmals zurückkommt[1]). Mit aller Entschiedenheit verteidigt er, daß der Verstand (intellectus possibilis) ebenso wie der Sinn eine rein passive Fähigkeit ist, die wohl von andern empfängt, aber auch dann, wenn sie durch die „species impressa" informiert ist, absolut unfähig bleibt, den Verstandesakt selbst hervorzubringen. Wenn man von „operatio, actio agere, producere" des Verstandes redet, so geschieht das nach dem Augenschein, aber nicht aus der Erkenntnis des Wesens heraus. — Hier klafft offensichtlich ein tiefer Unterschied zwischen der thomistischen Ansicht, wie *Sutton* sie darstellt, und der natürlichen Überzeugung des Menschen und der wissenschaftlich beobachtenden Psychologie.

Ich kann nur wenige der zahlreichen Äußerungen anführen. In der Quaestio disputata 3 (Ottob. 1126 f. 24rb) unterscheidet *Sutton* die beiden Artikel: „unus est, an intellectus possibilis sit de se potencia tantum passiva vel de se sit non solum passiva sed [eciam] potencia activa. Alius est, utrum intellectus possibilis per speciem, quam habet in memoria, sit activus respectu operacionis intelligendi". Auf die erste Frage antwortet er f. 25vb: „Sed ad hoc dico quod nullo modo debet concedi intellectui possibili, quod active eliciat de

[1]) Vgl. Quodl. 1 q. 15: „Utrum species recepta in intellectu possit effective agere in ipsum intellectum, in quo est". Quodl. 3 q. 11: „Utrum intellectus noster possibilis se habeat active in formando verbum". Quaest. disp. 2: „Utrum intellectus anime nostre, qui vocatur possibilis, sit totaliter passiva potentia vel aliquo modo activa". l. 1 q. 10: „Utrum intellectus respectu actus intelligendi sit potencia passiva vel activa".

se operacionem intelligendi. Ex quo enim ex recepcione speciarum manifestum est, quo anima patitur, nullo modo potest eidem principio convenire, quod sit, quo anima agat . . . Oportet igitur omnes concedere, quod ex quo intellectus est potenci. passiva, quod nullo modo de se sit potencia activa et quod nullam actualitatem de se habeat plus quam materia prima . . . Operacio enim cuiuslibet potencie passive elicitur active ab obiecto suo et a nullo alio nisi a voluntate, que movet alias potencias ad exercendum actus suos". F. 26rb: „intellectus est potencia passiva quantum ad intelligere sicut sensus est potencia passiva quantum ad sentire". In der Antwort auf die 2. Frage f. 26va macht er zunächst die Bemerkung, daß sie nur von der habituell im Verstande ruhenden species gelte „quia intelligere nichil aliud est quam esse ipsius intelligibilis perficientis intellectum". Und auch in dieser 2. Annahme lautet die Antwort durchaus negativ f. 27rb: „Unde simpliciter dicendum est, quod species intelligibilis in nullo intellectu est potencia activa intelligendi nec intellectus per speciem est activus".

Die Gegengründe werden durch die Bemerkung erledigt, daß sie nur vom Augenschein her genommen seien. F. 27rb: „quamvis tales forme, ad quas naturaliter consequuntur operaciones, non sint potencie active respectu illarum, active dico et secundum existenciam, sunt tamen active earum secundum famositatem et apparenci-m". Wie nämlich die Wärme und die Trockenheit, welche auf die „forma ignis" folgen, nicht von dieser, sondern allein von dem „generans ignem" erzeugt werden und wie die Bewegung, welche in der „res gravis" nach Entfernung der „prohibens" entsteht, nicht von der „forma gravis" herrührt, sondern vom Erzeuger der „res gravis", der sie in das Ding von Anfang an hineingelegt hat, so wird die Verstandestätigkeit vom Objekt hervorgebracht, das die „species intelligibilis" (zugleich mit dem intellectus agens) erzeugt hat[1]).

Wichtig ist hierbei die Erklärung, welche *Sutton* von der „actio immanens" gibt. In der Frage: Utrum verbum mentis humane sit ab intellectu effective sagt er (nach Cod. Ampl. Fol. 369 f. 39rb): „quando philosophus dicit actionem manere in agente, non accipit accionem pro vera accione neque agens pro vero agente, sed conformat se communi locucioni hominum . . . Unde necesse est dicere, sicut dicunt doctores, quod accio, que dicitur manere in agente, non est accio

[1]) Dieser Vergleich mit der Erzeugung des motus ist von grundlegender Bedeutung auch für das Verständnis des Willensaktes und der sog. praemotio bei den älteren Thomisten. Vgl. auch *J. Stufler*, Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit: in dieser Zeitschr. 44 (1920) 187.

secundum veritatem, sed secundum figuram nominis, re autem et veritate vel est passio vel est operacio sine accione et passione ut quando intelligere est sine recepcione, tunc neque est accio neque passio, quando autem intelligere est per recepcionem, tunc intelligere est pati, ut dicit *Themistius* super predicamentis". Ferner f. 39va „quando non transit, sed manet in operante, tunc operacio non est proprie effectus operantis, quia istud operans non est causa efficiens nec operari est efficere". Die operacio wird nach Ottob. 1126 f. 30rb folgendermaßen definiert: „Suppono, in quo omnes concordant, quod voluntas est principium operandi . . . De operacionibus autem hoc videmus generaliter, quod quelibet operacio est existencia alicuius actus in eo, in quo est operacio, sicut calefaccio nichil aliud est quam existencia caloris in calefectibili prout est in fieri". Auch bei der Hervorbringung des verbum mentis und beim Urteil ist der Verstand rein passiv. F. 38va „ad hoc dicitur, quod intellectus possibilis in componendo et dividendo est passivus tantum". F. 38vb: „Responsio: Dicendum, quod verbum mentis nostre non est effective ab intellectu possibili, sed tantum passive". Diese Auffassung von der Passivität des Verstandes wird dann später gegen *Couton* und *Scotus*, welche die Aktivität der Verstandestätigkeit betonen, noch einmal auf das entschiedenste verteidigt[1]).

3. Auch in der Willenslehre macht sich diese Auffassung von der Passivität der geistigen Akte stark geltend, obgleich *Sutton* hier wegen der Willensfreiheit eine gewisse Tätigkeit im weitesten Sinne zugibt. In der Quaestio disputata 7 (Ottob. 1126 f. 28ra) beschäftigt er sich mit der Frage: „Utrum voluntas humana moveat se ipsam ad actum volendi". F. 28vb sagt er: „Sunt due posiciones sollempnes magistrorum repugnantes. Una posicio dicit, quod voluntas movet se quoad exercicium actus

[1]) Über die Passivität der Sinne mögen einige Stellen folgen: Quodl. 1 q. 13 (Ottob. f. 56vb) Sensacio est pura passio sensus, que causatur a sensibili. Audicio est pura passio auditus a sono; f. 57ra parens visionis non est visus, sed visibile; f. 57rb oportet igitur stare in principio et dicere, quod informacio speciei, que immediate causatur a visibili in visu, sit ipsa visio. Was die Stellung des *Aquinaten* angeht, so ist sicher, daß die äußere Sinnestätigkeit nach ihm ein „rein" passives Verhalten ist. Vgl. Quodl. 8 a. 3. Ob das Gleiche auch für den intellectus possibilis und die productio verbi gilt, wie es nach *Sutton* den Anschein hat, müßte erst durch eine nähere Untersuchung bestimmt werden.

tantum ita, quod non quantum ad determinacionem actus [*Thomas*] . . . Alia posicio dicit, quod voluntas movet se „ad volendum non solum quantum ad exercitium actus, sed eciam quantum ad determinacionem actus et quod obiectum vel intellectus apprehendens obiectum non movet voluntatem nisi per accidens [*Scotus*]. *Sutton* entscheidet sich dann für einen kausalen und zwar effektiven Einfluß des Objekts. F. 32va „Ponendum est quod scilicet obiectum movet voluntatem proprie quia effective. Voluntas autem non movet se proprie, sed secundum similitudinem vel metaphorice, quia non effective". Aber der Wille ist frei, also muß das „exercicium" wenigstens von ihm sein. Das ist es auch in gewissem Sinn. Und hier tritt wieder die Unterscheidung von effektiv und konsekutiv ein. Effektiv ist der Akt von Gott, aber nicht etwa in Form einer praemotio, sondern in der Weise, daß Gott in die Natur hineingelegt hat, daß auf das erste Wollen des Zweckes, welches von Gott verursacht wird, die Wahl der Mittel als „consecutio" folgt ähnlich wie beim „motus gravis" der Fall eintritt, sobald alle Bedingungen erfüllt sind.

Eine „praemotio ad omnem actum singularem" ist ihm völlig unbekannt, denn im andern Falle hätte er dieselbe ganz gewiß erwähnt, da ihm das Prinzip „Quidquid movetur, ab alio movetur" nicht geringe Schwierigkeiten macht. Er sucht die Lösung in dem „generalis motus ad finem", den der Schöpfer einmal in die Natur hineingelegt hat.

F. 32ra sagt er in bezug auf das Wollen des Ziels: „Beatitudo . . movet voluntatem ex necessitate quantum ad determinacionem actus ita, quod voluntas non possit velle eius oppositum, non tamen eam totaliter movet quantum ad exercicium actus, sed movetur a Deo, a quo causatur. A natura enim habet voluntas, quod velit bonum perfectum, cum apprehenditur, sicut intellectus naturaliter assentit primo principio maxime noto". Auf dieses erste Wollen folgt dann „consecutive" die weitere freie Wahl der Mittel. F. 32ra „Voluntas movet se quantum ad exercium actus, quia ad velle finem consequitur in ipsa velle id, quod est ad illum finem". Von dem bonum, das Mittel ist, wird f. 31vb gesagt: „apprehenditur sub aliqua racione boni et simul cum hoc apprehenditur finis, quem semper habitualiter vult.

voluntas, et cum actu vult illum finem „movet racionem ad deliberandum".

Gott ist ihm der „motor universalis", in dem er die Natur des Menschen mit seinem freien Willen also geschaffen hat und diese bestimmten Kräfte in die Natur hineingelegt hat[1]).

Es möge hier noch ein Auszug folgen aus der Frage des Cod. Ampl. Fol. 369 f. 43rb—44ra: Utrum voluntas vel aliquid existens virtute tale possit se facere formaliter tale. Wenn die Quaestio vielleicht auch nicht unmittelbar von *Sutton* stammt, so gibt sie jedenfalls seine Auffassung der Willensfreiheit vollkommen wieder.

Es heißt dort f. 43vb: „Hiis visis dicendum ad propositum, quod sicut visus est dupliciter in potencia, ut (f. 44ra) dictum est, ita et voluntas, que secundum naturam suam est potencia passiva sicut et intellectus, quem sequitur. Est enim voluntas in potencia ad velle et non velle. Est eciam in potencia ad velle hoc determinate vel illud. Et ideo voluntas indiget dupliciter movente et ad velle actu ducitur per propriam mocionem, quia voluntas utitur seipsa sicut et propriis potenciis. Sed ad velle hoc vel illud movet[ur] per obiectum intellectum, per consilium iudicatum et determinatum, ut eligat<ur>. Sed differenter movet voluntas seipsam et obiectum movet eam. Voluntas enim movet se non inprimendo aliquid in se, sed solum applicando se ad suscipiendum actum ab obiecto iudicato per consilium. Vult enim cum imperio, quod eliget, et in eodem instanti sequitur illius eleccio, quod est iudicatum. Sic autem aliquid movere seipsum nullum est inconveniens, quia non facit se talem formaliter, cum illa[m] forma[m] causet in se; obiectum autem voluntatis movet voluntatem causando in ea actum determinate specie et facit eam talem in actu, qualis fuit in potencia. Libere autem movetur voluntas ab obiecto, quia obiectum de se non est sufficiens ad movendum ipsam, sed oportet ad hoc, quod moveat, quod racio inquirat per consilium, an obiectum debeat eligi an non. Cum autem ex consilio iudicatum fuerit sentencialiter illud esse eligendum, tunc primo eligitur. Istud autem consilium et finale iudicium est voluntarium. Est enim in ra-

[1]) Die Auffassung Suttons deckt sich in dieser Frage der Bewegung des Willens vollkommen mit der Lehre des hl. Thomas, wie *Stufler* sie entwickelt [Zeitschr. f. kath. Theol. 44 (1920) 179—202]. Ob auch bei Thomas der Einfluß des Objektes als wirkursächlich aufzufassen und ob auch bei ihm der Wille in sich selbst keinen Akt hervorbringt, müßte noch näher untersucht werden.

cione ex intencione voluntatis. Et ita obiectum non de se, sed per iudicium liberum movet voluntatem ad actum eligendi. Completo enim iudicio racionis voluntas per suum actum seipsum movet, ut cum imperio eligat illud, quod iudicatum est. Et in eodem instanti obiectum movet ca[usaliter] nec potest voluntas in illo instanti non velle, quia tunc contrariaretur sibi ipsi. Ipsa enim movet se, ut tunc velit, nec eciam potest voluntas in illo instanti non velle, quod iudicatum respiciendo illud, quia ad hoc contrariaretur sibi ipsi; movet enim cum imperio, ut tunc velit illud determinate, quod iudicatum est. Et ex hoc patet, quod tunc non potest velle oppositum illius, quod iudicatum est, quia sic sequeretur, quod simul vellet duo opposita, quod est impossibile. Patet eciam, quod voluntas non determinat se ad actum determinatum absque mocione obiecti determinati, sed obiectum iudicatum ex consilio una cum mocione voluntatis et imperio racionis determinat voluntatem . . .' Worin diese ‚mocio voluntatis' besteht, wird in folgendem gesagt: „Ad argumentum dicendum, quod voluntas, que est instrumentum movens seipsum ad exercicium actus per alium actum suum, non per seipsam. Sed non movet faciendo se talem formaliter eo, quod non causat in se actum talis speciei, nec habet illum actum virtualiter, quia non movet se per actum suum nisi quantum applicat visum ad respiciendum speciem coloris". Diese applicatio potentiae visivae und überhaupt das imperium voluntatis ist f. 43va beschrieben. „Habemus igitur, quod voluntas movet potenciam passivam anime ad suum ‚actum', sed obiectum illius potencie movet eam ‚ad determinatam speciem' actus. Ulterius considerandum est diligenter, quod inter duo movencia, scilicet voluntatem et obiectum hec invenitur differencia, quod voluntas nichil inprimit in potenciam, quam movet, quia suum velle, quo movet, manet in ipsa et non transit ad extra. Sed mocioni voluntatis obedit illa potencia mota, ut operetur ita, quod ad mocionem voluntatis consequitur operacio illius potencie circa obiectum presens, nisi aliquis inpediat. Voluntate enim movente visum, ut videat, statim apperiuntur palpebrae et circa obiectum fit visio".

Durch das ‚imperium', das der Wille sich selbst gibt, wird zwar der Zustand des Willens verändert, es wird aber durch dasselbe als solches kein neues „ens" erzeugt. Über das Wollen des Zweckes wird an dieser Stelle nicht gehandelt.

Auf der einen Seite scheint es deutlich, wie sehr diese Auffassung der Willensfreiheit von der skotistisch-molinistischen abweicht. Auf der andern Seite erhellt auch, wie bei dieser Darlegung im Zusammenhang mit den andern gegebenen Erklärungen weder von einer „praemotio

physica ad singulos actus voluntatis" noch von einem „concursus immediatus" im Sinne der Molinisten die Rede sein kann[1]).

4. Bei dieser Gelegenheit sei auch kurz die Ansicht erwähnt, welche sich *Sutton* über die Wirksamkeit der *causa instrumentalis* gebildet hat. Er behandelt die Frage in der Quaestio: „Utrum aliqua creatura corporalis possit agere in mentem humanam imprimendo aliquid in ipsam" Ampl. Fol. 369 f. 36rb—38rb. Das Phantasma kann als agens instrumentale, nicht als agens principale auf den Verstand einwirken. Es liegt hier der Fall vor, daß ein agens materiale als Instrument im Verein mit einem agens immateriale als Hauptursache wirkt. Nichtsdestoweniger lehnt er ein von dem intellectus agens im Phantasiebild hervorgebrachtes *ens spirituale*, wie *Gottfried v. Fontaines* es verlangte, ausdrücklich ab. 37ra.

„Dicunt enim, quod . . . intellectus autem agens illustrat fantasmata spiritualiter, ut apta sint agere in intellectum possibilem . . . Sed iste modus ponendi est inpossibilis et eciam repugnans sentencie et verbis Aristotelis". Zur Erklärung seiner Ansicht weist er auf die Wirksamkeit der Sakramente hin. Die virtus immaterialis ist hier nicht etwa ein Akzidenz in den körperlichen Dingen, sondern die Kraft Gottes selbst f. 37vb: „Et videte, quod non potuit philosophus invenire aliquod exemplum ad suum propositum declarandum, ubi virtus immaterialis cum instrumento materiali produceret effectum immaterialem, quia tale non est in rerum natura, nisi in proposito, in anima nostra . . .

[1]) Über die Ansicht, welche *Herveus* in dem ungedruckten Traktat De voluntate gegen *Heinrich v. Gent* entwickelt, wird die Rede sein bei Behandlung dieses Traktates. *Herveus* weicht insofern ab, als er geneigt ist, eine aktive Eigenbewegung des Willens, der durch den wirkursächlichen Einfluß des Objektes vorherdisponiert ist, zuzugeben. Dieser Einfluß des erkannten Objektes hat entitativ gefaßt eine große Ähnlichkeit mit der praemotio, ist aber keine praemotio ‚Dei' sondern ‚obiecti'. Die erste tendentia in finem ist ein motus indeliberatus. Von einem concursus immediatus ad singulos actus voluntatis kann bei *Herveus* weder im Sinn der Thomisten noch der Molinisten die Rede sein. Die Belegstellen müssen bei der späteren Behandlung folgen. Ähnlich *Johannes von Lichtenberg* Cod. Vat. 859 S. 180vb—181vb: „Actus voluntatis vel est excitatus vel determinatus primus a Deo, secundus ab obiecto".

Inveniuntur tamen quedam exempla supernaturalia ad propositum conveniencia, que secundum fidem a theologicis (!) ponuntur. Sacramenta enim corporalia causant instrumentaliter graciam in anima tanquam instrumenta divine misericordie sicut patet in scripto super quartum . . ." Da er die Wirksamkeit der Sakramente als Beispiel heranzieht, so haben wir kein Recht, für sie eine andere Erklärung anzunehmen. Also fehlt auch hier die virtus praevia in instrumento. Ähnlich liegt der Fall beim imperium voluntatis, wo der Wille die anderen Fähigkeiten als Instrumente gebraucht, ohne in ihnen zuvor irgend etwas hervorzubringen. Die betreffende Stelle wurde bereits S. 381 erwähnt[1]).

5. Werfen wir noch einen Blick auf die Art, wie Gott die „*futura contingentia*" erkennt. Hier will es nun ein merkwürdiges Geschick, daß *Sutton* die Ansicht seines Meisters, des venerabilis doctor frater *Thomas*, auf das entschiedenste gegen eine Lehre verteidigt, welche spätere Thomisten als einen Grundpfeiler des aquinatischen Lehrgebäudes betrachten, die aber in Wirklichkeit wohl von dem großen Gegner des *Thomas*, von *Duns Scotus* in die theologische Wissenschaft eingeführt wurde, ich meine die cognitio futurorum contingentium in decretis divinis praedeterminantibus[2]). In der Frage: „Utrum Deus habeat

[1]) Die Frage: „Utrum virtus activa possit in actum suum absque hoc, quod specialiter ad actum suum per Deum applicetur" wird bereits in einem Quodlibet des Cod. F 3 der Kathedralbibliothek zu Worcester (14. Jahrh.) erörtert, dessen Photographien P. *Ehrle* mir bereitwilligst zur Verfügung stellte. Der Autor dieses 11. Quodlibet ist höchst wahrscheinlich der Dominikaner *Nikolaus Trireth*. Er lehnt eine nova influentia im Sinne der heutigen Thomisten entschieden ab: „Dico quod nichil de novo influxum est a Deo, quod sit eiusdem vel alterius racionis cum forma rei ad hoc, quod applicetur ad operacionem suam". In anderem Sinne wird dann eine specialis applicatio vonseiten Gottes zugegeben. Diese specialis applicatio wird dann näher als ein „moveri a fine", eine „motio des secundum agens", ein „largiri" der Form, welche das Prinzip der Handlung darstellt und endlich als eine quedam interneitas oder intima praesentia erklärt, ganz ähnlich wie *Thomas* (S. Th. 1 q. 105 a. 5) es tut.

[2]) Das Wort „predeterminatio" in seiner festen Bedeutung begegnete mir bis jetzt zuerst in dem 1370 zu Paris verfaßten Sentenzenkommentar des Franziskaners *Franciscus de Perusio*, dessen einzige bekannte Hs. im Cod. lat. 8718 der Münchener Staatsbiblio-

certam et infallibilem notitiam omnium quantum ad omnes conditiones existentie" l. 1 d. 39 q. 1 prüft *Scotus* das Problem, wie denn die Erkenntnis, die Gott von Ewigkeit her von den „futura contingentia" habe, möglich sei. Er verwirft den Lösungsversuch des hl. *Bonaventura*, nach dem Gott alles, das Notwendige und das Contingente, in den Ideen seiner göttlichen Vernunft erkennt; ebenso lehnt er die thomistische Erklärung ab, nach welcher Gott, der kraft seiner Ewigkeit allen Dingen und allen Zeiten gegenwärtig ist, die freien Akte in dem Spiegel der Ewigkeit erfaßt. Auch die Ansicht des *Aegidius v. Rom*, der sagt, dasselbe Ding kann notwendig sein in bezug auf die göttliche Erkenntnis und dennoch kontingent in bezug auf die nächsten Ursachen, findet nicht seine Billigung. Dann entwickelt *Scotus* die eigene Anschauung, nach der ein freier Akt deshalb seine bestimmte Wahrheit hat, weil Gott zuerst beschlossen hat, daß er verwirklicht werde.

Ich gebe die Stelle nach dem Auszug des *Sutton* — der Text des Opus Oxoniense hat keinerlei Abweichung —: „Et videtur quod possit dici dupliciter. Uno modo quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divine, puta intellectus divinus videt a fore pro illo instanti, pro quo voluntas divina determinavit a fore. Et hoc quia intellectus divinus scit, quod voluntas illa est immutabilis et non impedibilis. Sed iste modus dicendi poneret quendam discursum in intellectu divino. Quia sic intellectus divinus ex intuitione voluntatis divine et immutabilitatis illius concluderet a fore. Ideo potest dici alio modo, quod intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens, vel si offert complexionem, offert eam ut neutram scilicet nec ut veram nec ut falsam et voluntas eligens unam partem scilicet coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re facit illam partem contradictionis esse determinate veram. Qua existente vera determinate ipsa essentia divina est ratio intellectui divino intelligendi illud verum. Et hoc naturaliter, quantum est ex parte ipsorum verorum, quia contingenter sunt vera per determinationem voluntatis. Tamen ante omnem actum voluntatis essentia divina est ratio cognoscendi ea et representat ea eo modo, quo intellectus divinus intelligat naturaliter ante omnem actum voluntatis omnia principia necessaria, quia eorum veritas non dependet ab illo actu.

thek vorliegt. Dort ist die ganze Ansicht dargelegt. Auch die viel erörterte molinistische Definition der Freiheit findet sich bei Franciscus.

Die Stelle zeigt m. E. offensichtlich, daß *Scotus* die cognitio futurorum contingentium in decretis divinis lehrt, ganz ähnlich, wie sie von den späteren Thomisten verteidigt wird. Nur ein für die „augenblicklich vorliegende" Frage unwesentlicher Unterschied besteht: Nach *Scotus* erkennt Gott die freien Akte in seinen Dekreten, die ihr Sein beschließen, nach den späteren Thomisten in seinen Dekreten, welche den „concursus praevius" und dadurch ihr Sein bestimmen. *Thomas Sutton* wendet sich gegen diese Auffassung mit den gleichen Gründen, welche später die Molinisten anführen.

Der erste Grund ist, daß dann Gott der Urheber der Sünde sei und die Freiheit vernichtet würde. „Certum est, quod in creatura intellectuali fiunt contradictiones sive partes contradictionum contingentes culpabiles, quarum voluntas divina non est causa. Nec etiam per voluntatem divinam fit determinatio ad unam partem contradictionis vel ad alteram, sed sola voluntas talis creature determinat sibi alteram partem contradictionis". Der zweite Grund liegt für ihn darin, daß der Verstand vom Willen gewissermaßen abhängig würde. „Secundum eam oportet dicere secundum modum nostrum intelligendi, quod intellectus divinus accipiat a voluntate nec sciat illud, quod futurum est, antequam fiat". An dritter Stelle weist er auf einen Widerspruch hin, der aus der Ansicht des Gegners folge: „Secundum modum loquendi istius doctoris in primo instanti nature, quo scilicet essentia divina offert intellectui divino simplicia, quorum unio est contingens et antequam voluntas faciat alteram partem contradictionis esse veram, quero an in illo instanti determinatio voluntatis sit futura vel non. Si non, ergo voluntas non determinabit et ita nihil faciet. Si sic, ergo prius determinabit quam determinet et per consequens prius est verum, quod voluntas determinabit quam determinet et per consequens intellectus prius cognoscet, quod voluntas determinabit quam etiam ipsa voluntas determinet".

Sutton entscheidet sich deshalb für die Ansicht des Aquinaten: In ista questione videtur mihi posse dici probabilius tenendo opinionem superius reprobatam [de cognitione in aeternitate] . . . Et sic patet aliqualiter intellectus opinionis, que est communis doctoris in scriptis et in libro de veritate et etiam in prima parte summe q. 14 a. 13° et etiam 9° et in multis aliis locis". Die „futuribilia" haben ihre „determinata veritas" in sich selbst.

„Per hoc solum, quod aliqua causa causabit futurum contingens, etiam si nihil actu causaverit in presenti, verificabitur illa de futuro. Non ergo ad hoc, quod aliquid futurum sit verum, oportet, quod modo aliquid actu fiat circa ipsum. Unde et liberum arbitrium nostrum erit causa contingentium, non tamen est adhuc causa, quare fiant futura, sed ad futuritionem effectus sufficit futuritio esse ipsius et non requiritur actualis realitas sive realis actualitas eius.

Sutton hat uns in diesen Artikeln einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte der Kontroverse über die göttliche Erkenntnis der freien Akte geliefert. Nicht bei *Thomas*, sondern viel eher bei *Scotus* haben wir in diesem Punkte die Wurzeln der thomistischen Lehrmeinung zu suchen. Wie dieselbe alsdann durch die Scotisten, durch *Durandus* und zumal den Engländer *Thomas Bradwardine* weiter ausgebaut wurde und im zweiten Drittel des Jahrhunderts zu Paris und in England eine viel erörterte Streitfrage bildete, müßte Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein[1]).

6. Zuletzt sei noch die Stellung berührt, welche *Sutton* in der verwandten Frage nach der *praedestinatio ante* oder *post praevia merita* einnahm. *Heinrich v. Gent* hatte sich für die praedestinatio post praevisa merita entschieden[2]).

---

[1]) Gerade hier macht sich der Mangel gedruckten Materials besonders empfindlich geltend. Im 14. Jahrh. stand die scholastische Forschung noch in voller Blüte. An Kühnheit der Problemstellung, wenn auch nicht an Ausgeglichenheit und Klarheit, kann diese Zeit es mit dem 13. Jahrh. aufnehmen. Vor allem ist jedoch in dieser Frage zuerst die Pionierarbeit der Materialbeschaffung zu leisten.

[2]) Soweit einstweilen bekannt ist, hat *Heinrich v. Gent* in der Lösung dieser Frage wenig Anklang gefunden. Nur der Augustinereremit und Ordensgeneral *Thomas* von Straßburg stellt sich entschieden auf *Heinrichs* Seite. Die meisten wurden durch die hergebrachte Erklärung der *Augustinus*-Stellen abgehalten. Erwähnt sei, daß bereits *Wilhelm v. Mare* in seinem Sentenzenkommentar (Cod. A 2. 727 der Nationalbibl. zu Florenz) in der Frage l. 1 d. 40 „Utrum praedestinacio et reprobacio habeant causam motivam in Deo" schreibt: „quidam dicunt, quod illos praedestinavit, quos prescivit gracia bene usuros et ad graciam se preparaturos. Sed hoc nichil est". Endlich vertritt auch *Heinrich von Herkley*, Kanzler zu Oxford, die Ansicht Heinrichs (Cod. Vat. Borgh. 171).

Sutton referiert Quodl. 1 q. 18 (Ottob. 1126 f. 62va) diese Ansicht: „Quidam dicunt, licet non asserendo, sed investigando, quod presciencia alicuius ex parte predestinati est racio predestinacionis, quia aliter non videtur Deus racionabiliter agere predestinando unum et non alium". *Sutton* neigt aus Vernunftgründen zur Annahme dieser Meinung, aber die Autorität der Heiligen scheint ihm zu sehr für die andere Anschauung zu sprechen, der er sich deshalb auch anschließt. „Vere ista posicio magnam habet probabilitatem, sed auctoritates sanctorum videntur expresse contra eam". Von der andern Lehrmeinung sagt er: „Ista posicio multum concordat cum dictis sanctorum, tamen difficilis est ad capiendum".

III. Historische Bedeutung des Thomas von Sutton

Nach diesem flüchtigen Blick auf einige Lehranschauungen des englischen Dominikaners versuchen wir eine freilich recht unvollkommene und nur vorläufige Skizzierung seiner historischen Bedeutung zu geben.

Für die richtige Beurteilung und die wissenschaftliche Entwicklung der thomistischen Lehre ist eine Frage grundlegend: Was hat der hl. *Thomas* selbst gelehrt und was ist nur Lehre seiner Schüler? Trotz der viel gerühmten Klarheit in der Begriffsbestimmung und Gedankenentwicklung des Heiligen gilt auch heute noch einiges als Lehrgut des Aquinaten, was nur Lehranschauung seiner späteren Schüler ist. Ich erinnere zum Beispiel daran, wie die Lehrmeinung älterer Thomisten und zumal des Kardinals *Caietanus*, nach der in Christus das „esse" des göttlichen Wortes zugleich das „esse" der menschlichen Natur vertritt, so daß die letztere nicht durch die eigene Existenz, sondern durch jene des Verbums wirklich ist, immer noch von manchen als Lehre des hl. *Thomas* angesehen wird, während dieser ganz offensichtlich und klar auch der menschlichen Natur eine besondere Existenz zuerkennt[1]). Solche Irrtümer rühren nicht selten daher, daß

[1]) Eine andere philologisch irgendwie annehmbare Erklärung der bekannten Artikel 3 u. 4 der Quaestio de unione verbi incarnati

man Wortbedeutungen und Lehrmeinungen einer späteren Zeit in eine frühere Periode zurückverlegt, oder auch daher, daß man einzelne Schriften ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit andern Werken erklärt[1]). Eines der wichtigsten Hilfsmittel nun zur philologischen Texterklärung bieten zeitgenössische Autoren. *Sutton* hat kurz nach dem Tode von *Thomas* zu lernen und dann auch zu lehren begonnen. Er steht noch mitten in der älteren, lebendigen Tradition. Er hat die gleichen Fragen wie *Thomas* behandelt; er hat es zum großen Teil in der ausgesprochenen Absicht getan, die Stellung, die der Heilige zu den Fragen eingenommen hatte, gegen dessen Angreifer zu verteidigen. So dürfen wir von vornherein in seinen Schriften ein hervorragendes Hilfsmittel zur Erfassung des thomistischen Gedankens erblicken.

Allerdings ist hier eine doppelte Einschränkung zu beachten, die ebenso bei andern älteren Thomisten gelten dürfte. a) Wie bereits *F. Ehrle* bemerkt hat, steht *Sutton* seinem Meister doch mit einer gewissen Freiheit und Unbefangenheit gegenüber. Er will Thomist sein; das hindert ihn aber nicht, in einzelnen Punkten Kritik zu üben und an der eigenen Anschauung festzuhalten[2]). Wir müssen also auch bei

---

wird sich kaum finden lassen. Zu beachten ist ferner, daß diese Quaestio nicht ein Jugendwerk ist, sondern, wie Dr. *A. Landgraf* bald nachweisen wird, recht wahrscheinlich aus seinen letzten Lebensjahren stammt. S. th. III q. 17 a. 2 und Quodl. 9 a. 3 bieten m. E. wohl kaum eine Gegenschwierigkeit, da in ihnen nur von dem esse des suppositum die Rede ist, während das esse naturae gar nicht in Frage steht. Außerdem wird das letzte zumal in der Summa nicht undeutlich erwähnt.

[1]) Vgl. darüber die sehr dankenswerten Bemerkungen von *P. Schultes* (Theol. Revue 20 [1921] 270 f). Allerdings glaube ich, daß der von *Schultes* gekennzeichnete Fehler nicht nur von Jesuitentheologen, sondern auch von Thomisten begangen ist und zwar in betreff einiger Punkte, die gewöhnlich als Grundpfeiler des thomistischen Systems hingestellt werden.

[2]) Vgl. Thomas de Sutton 437 [13]. Zu den von *F. Ehrle* angeführten Beispielen möchte ich eines hinzufügen. Quodl. 4 q. 8 (Cod. Bas. B IV f. 153v) kommt *Sutton* auf die Ansicht des Aquinaten zu sprechen, nach der die Materie unmöglich ohne jegliche Form sein kann. *Thomas* soll hier in der Begründung eine petitio principii begehen, indem er Form und esse ohne weiteres identifiziert. „Hec est

ihm noch zusehen, ob er als Interpret des hl. Thomas redet oder in eigener Sache. b) *Sutton* besaß ebenso wie die meisten andern Thomisten seiner Zeit wohl kaum die gesamten Schriften des Aquinaten, oder, wenn dies der Fall war, so waren sie doch an einer Übersicht durch den Zustand der Handschriften bedeutend gehindert. So konnte es sein, daß sie in dem einen oder andern Punkte, den *Thomas* noch nicht ausführlich behandelte, auf Grund einzelner Aussprüche etwas als seine Lehrmeinung ansahen, was es in Wirklichkeit nicht war.

Werden diese Einschränkungen, die wohl nur in seltenen Fällen Geltung haben, genügend berücksichtigt, so wird das Studium der Schriften *Suttons* gewiß in hervorragendem Maße das Verständnis der Lehre des Heiligen fördern.

Das früher gegen die mittelalterliche Scholastik in weiten Kreisen bestehende Vorurteil, als sei dieselbe ein geistloses Nachbeten bestimmter Lehrmeinungen, ein starres Überliefern toter Lehren, ohne selbständige Kritik und lebendigen Fortschritt, ist heute ziemlich allgemein geschwunden. Man hat gelernt, in die Lehrkämpfe hinein zu schauen, die damals nicht minder als heute die Geister bewegten. Man sieht, wie mit der Zeit neue Problemstellungen und neue Lösungen auftauchen. Ein näheres Studium führt dazu, auch in den einzelnen Schulen, in denen doch am meisten konservativer Geist herrschte, lebendige Fortentwicklung, stetigen Ausbau und zunehmende Vertiefung zu finden. Das gilt nicht zuletzt von der Schule des Aquinaten. Hier ist nun wiederum *Sutton*, der wahrscheinlich mehr als zwanzig Jahre im Kampf der Abwehr

racio magni doctoris (Thomas Quodl. 3 a. 1). Et posset alicui videri, quod racio ista non de necessitate concludit. Videtur enim petere principium, cum assumitur, quod actus participatus nichil aliud est quam forma. Esse enim actuale est quidam actus et est alius actus a forma, ut ponunt hii, qui istam racionem adducunt questio[ne?], dum querit[ur], utrum materia possit esse sine forma et hoc nichil aliud est quam querere, utrum materia possit participare esse actuale sine forma. Assumere ergo, quod actus participatus a materia nichil aliud est quam forma, est assumere conclusionem pro premissa . . . Unde doctor, qui racionem predictam ponit, illo modo eam confirmat in una questione libro de potencia (q. 4 a. 1)". Es bleibt freilich die Frage offen, ob *Suttons* Vorwurf berechtigt ist oder ob er die hier zugrunde liegende Ansicht des Heiligen mißverstanden hat.

und des Angriffs stand, ein hervorragender Exponent dieser Weiterentwicklung. Er kreuzt seine Klinge mit den verschiedensten Gegnern. Die Vertreter des älteren Augustinismus, dann *Heinrich v. Gent, Gottfried v. Fontaines, Duns Scotus* und *Robert Cowton* werden in die Schranken gerufen. Dieser Kampf bietet in reichem Maße Gelegenheit, die Lehren des Meisters nach den verschiedensten Richtungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen, dieselbe neu zu begründen und zu vertiefen oder bisweilen auch unter dem Druck des Angriffs leicht umzubiegen. Da uns von *Thomas Sutton* Schriften aus so verschiedenen Perioden, wie es etwa das letzte Jahrzehnt des dreizehnten und das 2. Jahrzehnt des neuen Jahrh.s sind, in weiterem Umfange vorliegen, so haben wir reichlich Gelegenheit, diese Fortentwicklung zu beobachten. In diesem Punkte dürfte ihm wohl nur *Herveus Natalis,* bei dem ähnliche Verhältnisse obwalten, an die Seite treten.

In besonderem Maße hat *Thomas Sutton* für die Geschichte der Oxforder Dominikanerschule, deren hervorragendster Vertreter er neben *Nicolaus Triveth* ist, eigene Bedeutung. In den Schriften De pluralitate formarum und De productione formarum fühlt man es deutlich heraus, wie der Thomismus bei den Dominikanern selbst noch nicht zur unbestrittenen Herrschaft gelangt ist. Die Lehre des Meisters muß durch das Ansehen des Aristoteles und Averroes gedeckt werden. Dann ist es der unbestritten größte Lehrer aus dem Weltklerus, der Flame *Heinrich v. Gent,* der auch in Oxford zu maßgebendem Ansehen gelangt. Seine Lehre und seine Kritik droht der thomistischen Doktrin gefährlich zu werden. Deshalb wird die Kampffront nunmehr nach dieser Seite gerichtet. Zugleich geht aber aus den Schriften dieser Zeit hervor, welch lebendige Macht der Thomismus in der Schule geworden ist. Doch da soll ihm gerade in Oxford ein Gegner entstehen, der mit seiner scharfsinnigen Kritik und genialen Problemstellung eine weit größere Gefahr bildet, als *Heinrich v. Gent* es je gewesen ist. Von neuem heißt es, die Fundamente des jetzt bereits festverankerten Gebäudes auf ihre Tragfähigkeit zu untersuchen und zu festigen. Der Einfluß

des Gegners auf die eigene Schule des Ordens läßt sich nicht völlig unterbinden. Man glaubt die bange Sorge des ergrauten Lehrers herauszuhören, wenn *Sutton* davon spricht, wie sich jüngere Studierende und vielleicht wohl auch Lehrer dem Kampfe nicht gewachsen zeigen und in Verwirrung geraten. Er unternimmt es deshalb, die Lehre eines *Duns Scotus* und *Robert Cowton* selbst im Auszuge darzustellen und zugleich einer Kritik und Widerlegung zu unterziehen.

Wie unser Lehrer für die Geschichte des älteren Thomismus wertvolle Beiträge liefert, so auch für die Geschichte der mittelalterlichen Aristoteleserklärung. Wir dürfen zwei Richtungen in der Kommentierung und Auffassung des *Aristoteles* unterscheiden: die eine stützt sich in erster Linie auf die arabischen Kommentatoren, zumal auf *Avicenna*, die andere sucht den Sinn des *Aristoteles* unmittelbar aus dem Text zu gewinnen; sie zeigt eine besondere Vorliebe für die griechischen Erklärer und bei den Arabern für *Averroes*. Vertreter der ersten Richtung sind zumal die Franziskaner, die zweite hat ihre vorzüglichsten Anhänger bei den Thomisten und auch bei einem Teil der Artistenschule.

Nun sind wir freilich mit den Aristoteleskommentaren *Suttons* noch am wenigsten bekannt. Gedruckt ist nichts; jener Teil von De generatione et corruptione, der im Druck die Erklärung des hl. *Thomas* vervollständigt, ist nicht von *Sutton* — Aber auch in den übrigen Werken bleibt es ein Hauptbestreben des Verfassers, die wahre Ansicht des Stagiriten zu finden und nach ihr die eigene Meinung zu bilden. Besonders deutlich tritt dies in den Schriften über die Einheit der Form und in den Fragen über die Passivität der Verstandes- und Willenstätigkeit zutage.

Wie hoch er die Autorität des *Aristoteles* wertet, geht deutlich aus einer Antwort hervor in der Frage: „Utrum beati in patria magis uniantur Deo per actum voluntatis quam per actum intellectus“ (Ampl. Fol. 369 f. 6va—9va). Dort heißt es 9ra: „Et videte sicut multum cavendum est, ut non dicamus contra fidem aliquid, sic multum cavendum est, ut non dicamus dicta Aristoteles esse contra fidem, nisi essemus valde certi. Si enim dicamus ea esse contra fidem et non sunt, diffamamus innocentes falso imponentes eis crimen

magnum, quod scilicet dicunt contra fidem et certe talis diffamacio grave peccatum est et ita implicite diceremus hoc faciendo, quod fides nostra falsa est. Si non enim inventum fuerit illud esse verum, quod dicimus contra fidem, cum verum vero non repugnat, consequens erit dicto nostro, quod fides nostra falsa sit".

In der Frage: „Utrum evum potuit semper fuisse cum eternitate" (A. f. 49ra—21vb) sagt *Sutton* f. 20va: „Si enim per subtilitatem ingenii posset repugnancia intellectuum reperiri in tali posicione predicta, nunquam Aristoteles, qui omnes excellebat ingenio, posuisset mundum semper fuisse factum".

Weiterhin wird das Studium der Werke *Suttons* auch für die Geschichte anderer nichtthomistischer Systeme reichen Ertrag liefern. Da er einen großen Teil der zeitgenössischen Scholastik einer vergleichenden Kritik unterzieht, so lernen wir die Differenzpunkte im einzelnen kennen. Wir erfahren vielfach, welchem Gegner der Angriff galt, und können so viel leichter den Wert der neuen Gedanken und Probleme ermessen, welche damals im Forschungsbereich der Scholastik auftauchten.

Neues Licht fällt zumal auf die Gestalten der beiden Oxforder Franziskaner: *Robert Cowton* und *Duns Scotus*.

Robert Cowton, von dem man wenig mehr als den Namen kannte, ja der sogar von den Bibliographen vielfach mit dem später lebenden *Walter Chaton* verwechselt wurde, erscheint jetzt als Lehrer von solcher Bedeutung, daß der hochangesehene Lehrer im Konvent der Dominikaner ihm eine ausführliche Widerlegung gegenüberstellt. Aus der Antwort können wir entnehmen, daß *Cowton* erst nach *Scotus* in Oxford gelehrt hat, daß er aber gleichwohl noch kein eigentlicher Skotist war, sondern eine vermittelnde Stellung zwischen älterer und jüngerer Richtung im Orden einnahm.

Auch über *Scotus* erhalten wir neue Aufklärung. Beachtenswert ist schon die Tatsache, daß er in der Hs. der Rossiana stets *Duns* oder *Johannes Duns* genannt wird, niemals *Scotus*. Dieses ist also, wie man es auch erwarten muß, der Name, welcher zuerst auftritt, nicht *Scotus*, wie *A. Callebaut*[1]) in seinen trefflichen Aufsätzen

[1]) La patrie du B. Jean du Scot: Archiv. Franc. Histor. 10

über die Heimat des Duns Scotus meint. Der Zuname *Scotus* hat wohl erst in Paris den eigentlichen Namen mehr und mehr verdrängt. Der Ehrenname „doctor subtilis" findet sich bei *Sutton* nicht; damals dürfte er noch kaum über die Schwelle der Franziskanerschule hinausgedrungen sein[1]). Auch aus dem Leben des *Duns Scotus* berichtet *Sutton* eine Tatsache, die m. W. bisher noch keine Beachtung gefunden hat. In der Streitschrift gegen *Scotus* erzählt er (l. 1 d. 26) bei Behandlung der Frage: „Utrum persone divine constituantur in esse personali per relaciones originis", *Scotus* habe zu Oxford gelehrt, daß die göttlichen Personen durch etwas unterschieden würden, was zwar nicht mitteilbar sei, was aber vor den Relationen liege. Deshalb zur Verantwortung gezogen, habe er öffentlich widerrufen müssen. F. 100vb „In ista questione ponit doctor iste quandam opinionem tamquam probabilem, quam cum ipse eam doceret Oxonie[2]) compulsus est pu-

(1917) 8. Die Hs. der Widerlegung *Suttons* zum 4. Buche des Opus Oxoniense dürfte für den Namen *Duns* ein älteres Zeugnis ablegen als der Metaphysikkommentar des *Johannes Andreae*. Ungefähr gleichzeitig ist auch wohl Hs. F. 3 der Kathedrale zu Worcester, in der die Quodlibeta des „*Duns*" enthalten sind.

[1]) Das älteste bis jetzt bekannte Zeugnis findet sich im Sentenzenkommentar des *Robert Cowton*. Vat. Ottob. 1126 f. 155va: „respondebo . . . primo per racionem propter aliquas instancias factas contra istam racionem subtilis doctoris". Der Zuname dürfte wohl in Oxford zur Zeit der Lehrtätigkeit des *Scotus* oder kurz nachher entstanden sein. Schon die Bezeichnung des Franziskanergenerals *Gundisalvus* „ingenioque subtilissimus" scheint auf die Entstehung zu Oxford hinzudeuten (*Denifle-Chatelain*, Chartul. 2 n. 652). In der Bemerkung *Suttons*, Ampl. f. 29va: „Patet igitur, quod totum dictum istorum, qui tam subtiliter putant nova invenire, non est nisi fictícium puerile", die sich gegen *Scotus* wendet, kann man ebenfalls eine Anspielung auf den Namen vermuten. Die von mir in der Tübinger Quartalschrift 1922 S. 47 geäußerte Meinung über die Entstehung des Namens zu Paris halte ich nicht mehr für gesichert.

[2]) Vat. Urbin 120 f. 123va hat hier die Lesart Colonie. Vat. 772 f. 133rb liest dagegen wie der Druck Oxonie. Letzteres dürfte die einzig richtige Lesart sein.

blice revocare. Nec mirum, quia ipsa videtur esse non solum erronea, sed et heretica, utpote vicina heresi ipsius Arii vel Sabellii". Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, daß der letzte Satz eine rhetorische Übertreibung der Gegner darstellt.

Möglicherweise ergeben sich bei einem vergleichenden Studium des Defensorium und des Opus Oxoniense auch textkritische neue Resultate. In einer Arbeit über den Franziskaner *Wilhelm v. Vorillon*[1]) kann ich darauf aufmerksam machen, daß allem Anschein nach eine doppelte Bearbeitung des Opus Oxoniense vorliegt und all die Vacat und Extra, welche man in den Handschriften und alten Drucken findet, Eigentum des Verfassers sind. Nun ist jener Text, welchen der Druck des Defensorium im Auszug bietet, jedenfalls einer der ältesten Zeugen, der uns vielleicht auch über den Zustand der Oxforder Handschriften neuen Aufschluß erteilt. Vor allem aber ist es interessant zu sehen, wie in Oxford an der Wiege des Scotismus ein Dominikaner, der ganz in den Traditionen des Thomismus aufgewachsen ist, zu den Lehranschauungen und den Lehrmethoden des jungen schottischen Franziskaners Stellung nimmt. Was noch heute vielfach an den Werken des *Scotus* getadelt wird, die Unübersichtlichkeit und teilweise Dunkelheit der Darstellung, das mißbilligt bereits *Sutton* mehr denn einmal. Auf der andern Seite vermag er dem genialen Gegner seine Anerkennung nicht zu versagen. Es ist ein rein wissenschaftlicher Streit, der in Ruhe und Sachlichkeit ausgefochten wird.

So dürfen wir zum Schluß wohl behaupten: *Thomas von Sutton* ist eine der markantesten und einflußreichsten Persönlichkeiten in der älteren Thomistenschule, ein Mann, der sich freilich und zumal im Alter von einer etwas starken Betonung der Schultradition nicht ganz frei hält, der aber von aufrichtiger Liebe zur Wahrheit und echt wissenschaftlichem Streben nach Objektivität beseelt ist[2]).

[1]) Franziskanische Studien 1922.

[2]) Wie sehr *Sutton* sich bemüht, seinem Gegner kein Unrecht zu tun, dafür nur ein Beispiel. In dem Streit über die univocatio

Anhang

Von den Werken *Suttons* verdienten jedenfalls die Quodlibeta, der Traktat De productione formarum und ganz besonders die Quaestiones disputatae eine Herausgabe. Die letzte Schrift gehört ohne Zweifel zu dem besten, was wir in der älteren thomistischen Literatur besitzen. Für die Herausgabe ist Cod. Ampl. Fol. 369 besonders wichtig.

Ich füge hier das Verzeichnis der im Rossianus IX 121 enthaltenen Fragen bei. Die Varianten entnehme ich aus dem Cod. 12 der Munizipalbibliothek in Todi [T] und der Hs. 99 des Magdalene-College in Oxford [M], welche Hss. P. *Ehrle* eingesehen hat. Für den Rossianus und die Magdalene-Hs. füge ich die Blattanzahl bei, um so ein Photographieren einzelner Stücke zu ermöglichen. Außerdem folgen die Einleitung zur Widerlegung des Cowton nach R und M und der Beginn von „De productione formarum" nach Cod. Brugensis 491 und Vat. Ottob. 198. Betreffs der Quaestiones disputatae, deren Verzeichnis bereits von P. *Ehrle* veröffentlicht ist, gebe ich nur an, auf welchen Seiten der Erfurter Hs. die den Nummern *Ehrles* entsprechenden Fragen zu finden sind.

1. Einleitung zur Widerlegung des Robert Cowton

[Cod. Rossianus IX 121 f. 1r]

De[1]) questionibus difficilibus ad theologiam pertinentibus varie sunt opiniones veritati repugnantes. Paucorum quippe est in difficilibus videre veritatem. Sunt enim multi multorum indocti

---

entis gegen *Scotus* sagt er nach Cod. Flor. Nat. Conv. soppr. C 3. 46 f. 39rb l. 1 d. 3 „4° ponit ens esse univocum, vocans univocum, quod alii vocant analogum. Hoc patet, quia iste concedit, quod ens dicitur de substancia et accidente secundum prius et posterius et de uno in attribucione ad alterum, quod alii ponunt analogum. Unde quia in hoc abutitur significatione vocabuli, ideo licet minus bene dicat, non potest argui contra eum nisi ex usu loquencium". Die Worte enthalten zugleich einen wichtigen Beitrag zur damaligen Auffassung dieser skotistischen Lehre.

[1]) In T, M.

et ideo ad pauca respicientes[1]) facile enuntiant[2]), excogitant tamen argumenta pro suis opinionibus, per que ignoranter[3]) expugnant[4]) veritatem. Quorum soluciones colligi possunt[5]) ex dictis venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino de ordine fratrum predicatorum, qui in libris suis[6]) omnes difficultates theologie sufficienter dilucidavit. Sed[7]) quia iuniores nesciunt ex libris suis huiusmodi argumentorum soluciones perfecte colligere, utile michi videtur argumenta huiusmodi contra veritatem adducta, que ad me perveniunt, scribere et secundum sentenciam predicti doctoris soluciones eis adaptare, ne iuniores[8]) per ea decipiantur ut falsa pro veris admittant et sic in errores[9]) dilabantur.

Quia vero super librum sentenciarum huiusmodi questiones queruntur, tractabo de eis secundum illum ordinem, quo queruntur, in illo libro. Non tamen est[10]) mee intencionis scriptum super sentencias tradere. Hoc enim esse presumptuosum attemptare[11]) non solum michi, sed et[12]) omnibus, qui scripta predicti doctoris viderunt, que[13]) propter suam sufficientiam finem imponunt[14]) ulterius scripta super sentencias componendi. Sed propono cum Dei adiutorio dicta sua per dicta sua contra impugnantes defendere vel pocius confirmare.

2. Quaestionenverzeichnis des Cod. Ross. IX 121

[Liber primus 1. f. 1r—4r] Queritur[15]) in principio, utrum de credibilibus revelatis possit[16]) aliquis habere scienciam proprie dictam simul cum fide.

[2. f. 4r—9v] Q., utrum de[17]) Deo et creaturis sit aliquid positivum univocum.

[3. f. 9v—12v] Q., utrum Deus sit subiectum theologie.

[4. f. 12v—14v] Q., utrum hec sciencia sit speculativa vel practica[18]).

---

[1]) respicientes ad pauca T, M.
[2]) annunciant M.
[3]) ignorantes M.
[4]) fehlt T.
[5]) possunt colligi T, M.
[6]) in omnibus libris suis T, de omnibus libris suis M.
[7]) Si M.
[8]) minores T, M.
[9]) erroribus T
[10]) est tamen T, M.
[11]) atteptare R.
[12]) fehlt T, M.
[13]) qui T.
[14]) imposuit T.
[15]) Im folgenden wird statt „queritur" nur Q. oder q. geschrieben.
[16]) possit] primo possit T.
[17]) fehlt T, M.
[18]) practica vel speculativa T.

[5. f. 14v—18v] Circa primam distinccionem querunt aliqui; utrum fruicio sit hominis beatitudo[1]).

[6. f. 18v—21v] Q., utrum apprehenso ultimo fine voluntas necessario fruatur eo[2]).

[7. f. 21v—26r] Circa terciam distinccionem q., utrum intellectus noster in statu vie possit per creaturas[3]) cognoscere de Deo quid est[4]).

[8. f. 26r—27v] Q., utrum Deum esse sit per se notum.

[9. f. 27v—30v] Q. circa partes ymaginis[5]) in mente, utrum memoria sit in parte intellectiva anime.

[10. f. 30v—35r] Q.. utrum intellectus respectu actus intelligendi sit potencia passiva vel activa[6]).

[11. f. 35r—38r] Q., utrum potencie anime sint idem cum[7]) essencia anime[8]).

[12. f. 38r—41r] Septima distinccione q., utrum potencia generandi sit essencia vel proprietas relativa[9]).

[13. f. 41r—46r] Circa distinccionem decimam q., utrum spiritus sanctus distingueretur[10]) a filio, si non procederet a filio[11]).

[14. f. 46v—48v] Juxta hoc q., utrum generacio sit idem formaliter quod spiracio[12]).

[15. f. 48v—53v] Circa 17 distinccionem q., utrum caritas augeatur in essencia sua per addicionem caritatis ad caritatem[13]).

[16. f. 53v—57r] Q., utrum caritas augeatur in infinitum.

[17. f. 57r—59r] Circa distinccionem 18 q., utrum donum sit proprium spiritus sancti.

[18. f. 59r—65v] Q., utrum in essencia divina sit aliqua distinccio attributorum a parte Dei preter actum intellectus[14]).

[19. f. 65v—70v] Q., utrum relacio sit idem quod essencia divina.

[20. f. 70v—72v] Q., utrum verbum mentale[15]) in nobis sit actus intelligendi.

[21. f. 72v—75r] Q., utrum pater constituitur[16]) paternitate ut relacio est.

---

[1]) beatitudo hominis T.
[2]) eo fehlt T, M.
[3]) causas T.
[4]) de Deo quid est fehlt T.
[5]) ymaginacionis? M.
[6]) activa vel passiva T, M.
[7]) cum sua T, M.
[8]) fehlt T, M.
[9]) fehlt T.
[10]) distinguatur.
[11]) ab eo.
[12]) Die ganze Quaestio fehlt in T.
[13]) entitatem T.
[14]) a parte bis Schluß fehlt T.
[15]) fehlt T.
[16]) constituatur T, M.

F. 75v oben: liber 2us.

[1. f. 75v] Queritur, utrum mundus potuit fuisse ab eterno.
[2. f. 75v—76r] Q., utrum tempus habeat aliquod esse reale[1]).
[3. f. 76r—76v] Q., utrum sit ponere aliquam mensuram[2]) preter tempus et instans et eternitatem.
[4. f. 76v—77v] Q., utrum sit unum evum omnium eviternorum.
[5. f. 77v—80r] Q., utrum operaciones angelorum mensurentur evo.
[6. f. 80r—81r] Q., utrum angelus sit in loco et per quid formaliter[3]).
[7. f. 81r—84r] Q., utrum angelus possit moveri[4]) de loco ad locum non pertranseundo medium.
[8. f. 84r] Q., utrum angelus possit moveri in instanti.
[9. f. 84r—85r] Q., utrum in angelis sit composicio[5]) ex materia et forma.
[10. f. 85r—86v] Q., utrum angelus intelligit per species innatas vel per species a rebus [f. 85v] acceptas[6]).
[11. f. 86v—87v] Q., utrum angelus potuit peccare in primo instanti[7]).
[12. f. 87v—88v] Q., utrum angelus dampnatus possit penitere.
[13. f. 88v—89r] Q., utrum angeli fuerint creati in gracia.
[14. f. 89r—91r] Q., utrum plures angeli possint esse unius speciei[8]).
[15. f. 91r—92r] Q., utrum angelus illuminat alium angelum.
[16. f. 92r—92v] Q., utrum unus angelus loquitur alteri.
[17. f. 92v—94r] Q., utrum Deus possit facere materiam per se sine omni forma.
[18. f. 94r—95r] Q., utrum in generato et corrupto maneant dimensiones eedem[9]) numero.
[19. f. 96r—96r] Q., utrum forme elementorum maneant in mixto secundum substancias suas.
[20. f. 96r—97v] Q., utrum in homine sit aliqua alia forma substancialis ab anima intellectiva.
[21. f. 97v—98r] Q., utrum in materia corruptibili sunt raciones seminales.
[22. f. 98r—98v] Q., utrum [si] Adam non peccasset, genuisset filios natos in gracia.

---

[1]) aliquid reale T. M.
[2]) unam mensuram T, mensuram aliquam M.
[3]) et bis Schluß fehlt T, M.
[4]) se movere T, posset movere M.
[5]) angelus sit compositus T, M.
[6]) vel bis Schluß fehlt T, vel fehlt M.
[7]) in bis Schluß fehlt T.
[8]) In dieser Frage hört T auf mit den Worten: Ad 3 dicendum, quod ... adnichilavit. Die folgenden Fragen bis zur vierten des dritten Buches fehlen auch in M.
[9]) für dimensione se eadem.

[23. f. 98v—99w] Q., utrum primum peccatum priorum parentum potuit fuisse veniale.
[24. f. 99v—101r] Q., utrum liberum arbitrium consistit in intellectu vel in voluntate vel in utraque potencia.
[25. f. 101r - 102r] Q., utrum gracia gratum faciens sit idem essencialiter quod caritas.
[26. f. 102r—103r] Q., utrum iusticia originalis priorum parentum includebat in se) aliquod donum supernaturaliter collatum.
[27. f. 103r—104v] Q., utrum peccatum originale per prius sit in essencia anime quam in potenciis.
[28. f. 104v—105r] Q., utrum parvuli decedentes in originali paciantur penam spiritualem scilicet afflicionem doloris interioris.
[29. f. 105r—107r] Q., utrum voluntas sit causa effectiva sui actus.
[30. f. 107r—109r] Q., utrum voluntas possit movere se contra iudicium racionis.

F. 109r oben: liber 3us

[1. f. 109r—110v] Circa tercium librum queritur, utrum natura humana possit assumi a verbo in unitate persone absque hoc, quod fruatur Deo.
[2. f. 110v—111v] Q., utrum filius Dei assumens naturam humanam prius assumpsit partes et mediantibus partibus assumpsit totum vel prius totum quam partes.
[3. f. 111v—112r] Q., utrum beata virgo peccatum originale contraxit.
[4. f. 112r—113r] Q., utrum beata virgo fuit[2]) in originali tantum[3]) per unum instans ita, quod in toto tempore sequenti fuit[4]) in gracia.
[5. f. 113r—114v] Q., utrum persona[5]) divina possit assumere naturam humanam sine quantitate.
[6. f. 114v—121r] Q., utrum natura assumpta a verbo sit hec natura[6]) singularis vel non sit[7]) hec.
[7. f. 121—122r] Q., utrum in Christo sint plura esse.
[8. f. 122r—124v] Q., utrum in Christo sint[8]) due filiaciones reales.
[9. f. 124v—126v] Q., utrum anima Christi cognoscendo essenciam divinam simul eodem actu cognoscat omnia, que relucent in ea.
[10. f. 126v—128v] Q., utrum gracia et caritas sint idem habitus secundum substanciam.

---

[1]) in se <includebat in se>.
[2]) fuerit M.
[3]) originali peccato M.
[4]) fuerit M.
[5]) natura M.
[6]) so M, vera R.
[7]) fehlt M.
[8]) sint in Christo M.

[11. f. 128r—130r] Q., utrum virtutes morales sunt in appetitu sensitivo.

[12. f. 130r—132v] Q. utrum virtutes sunt[1]) connexae[2]).

F. 132v oben: Super librum 4m

[1. f. 132v—138r] Super 4m sentenciarum frater Johannes Duns querit primo, an creatura possit habere aliquam accionem respectu termini creacionis.

[2. f. 138r—142v] Querit iterum Duns prima distinccione, utrum possibile sit aliquod sacramentum quantumcunque perfectum habere causalitatem activam respectu gracie conferende et iuxta hoc, utrum possibile sit in aliquo sacramento esse aliquam virtutem supernaturalem.

[3. f. 142v—144r] Querit, utrum possibile sit Deo de potencia absoluta delere culpam originalem sine infusione gracie et iuxta hoc, [utrum][3]) hoc sit possibile secundum potenciam ordinatam.

[4. f. 144r—144v] Distinccione 4 querit, utrum parvuli iudeorum sint baptizandi invitis parentibus.

[5. f. 144v—147v] Querit distinctione 5., utrum in baptismo inprimatur caracter.

[6. f. 147v—150v] Circa decimam distinccionem requirit, utrum caracter sit aliqua forma absoluta.

[7. f. 150v—151r] Quaerit iterum in eadem distinccione, an [caracter][4]) sit in essencia anime.

[8. f. 151v] Distinccione 8. querit, utrum illa [sit] forma consecracionis eukaristie, que ponitur in canone misse ut „hoc est corpus meum“ et „hic est calix sanguinis mei“ et cetera.

[9. f. 151v—155v] Querit iterum distinccione 9, decima, utrum possibile sit corpus Christi realiter contineri sub specie panis et vini.

[10. f. 155v—156v] Circa decimam distinccionem querit utrum corpus Christi possit simul esse in celo et in eukaristia.

[11. f. 156v · 158r] Querit iterum, utrum accidens in eukaristia possit habere accionem quam potera[n]t habere in subiecto.

[12. f. 158r—158v] Querit postea, utrum in aliqua transmutacione facta circa eukaristiam necesse sit substanciam aliquam accione divina redire.

---

[1]) sint M.

[2]) M schließt f. 241v obviantes dictis doctoris communis, quarum 1a est et cetera.

[3]) im Text steht das unmögliche autem.

[4]) R hat irrtümlich gracia.

[13. f. 158v—159r] Distinccione 14 querit, utrum penitencia necessario requiratur ad [delecionem][1]) peccati mortalis post baptismum commissi.

[14. f. 159r—160v] De resurreccione querit, utrum resurrectio omnium generalis sit futura.

3. Einleitung zu „De productione formarum substancialium" (Cod. Brug. 491 f. 96r und Cod. Ottob. 198 f. 220rb)

Incipit tractatus fratris Thome Anglici de produccione formarum substancialium[2]). De produccione forme substancialis in esse sentenciam solempnem priorum doctorum tanquam principium ab inicio habitam posteriores tanquam inpossibilem respuunt. Quam tamen priores propter consuetudinem, que est altera natura quantum ad[3]) inmutabilitatem, non derelinquunt[4]), sed magis posterioribus[5]) contradicunt. Propter quod ad veritatis manifestacionem aliquid scribere provocatus hunc brevem tractatum in 5[6]) partes distinguam in quarum 1a opiniones philosophorum circa propositum sub[7]) brevitate constringam, inter quas opinio Aristotelis necessario apparebit. In 2a declarabo, qualiter ex diverso intellectu sentencie Aristotelis due opinionis contrarie orte sunt et raciones motivas[8]) utriusque opinionis adiungam. In 3a ostendam falsitatem unius earum ducendo ad inpossibilia. In 4o raciones illius motivas[9]) dissolvam, et in quo decepti sint qui illius sunt opinionis, aperiam[10]). In 5 et ultima concludam alteram opinionem sibi contrariam esse necessariam.

4. Konkordanz der von Ehrle verzeichneten Quaestiones ordinariae mit den in Cod. Amplon. Fol. 369 enthaltenen Fragen

1 = 1ra—3ra. 3 = 58ra—60va. 4 = 51rb—55rb. 5 = 49vb—51rb. 7 = 44ra — vb. 8 = 6va — 9va. 9 = 3ra — 5ra. 10 = 5ra — 6va. 11 = 9va—12ra. 12 = 12ra—14ra. 13 = 14ra—16ra. 14 = 16ra—18ra. 16 = 36rb—38rb. 17 = 38rb—40rb. 18 = 60va—64ra. 19 = 64ra—66ra. 21 = 66ra—68ra. 22 = 45ra—48ra. 23 = 48ra—49vb. 24 = 40rb—43rb. 25 = 22vb—25va. 26 = 25va—27vb. 27 = 28ra—30rb. 28 = 21rb bis ra —22vb. 29 = 19ra — 21vb. 30 = 32ra — 34ra. 31 = 30va — 32ra. 33 = 55rb—57va. 34 = 91ra—92rb.

[1]) R hat dileccionem
[2]) Die Überschrift fehlt in O.
[3]) fehlt Br.
[4]) relinquunt O.
[5]) sed magis bis Schluß] et sic sibi invicem contradicunt O.
[6]) breves O.
[7]) circa — sub fehlt O.
[8]) fehlt O.
[9]) fehlt O.
[10]) et — aperiam — fehlt O.

Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung

Von Urban Holzmeister S. J. - Innsbruck

(I. Artikel)

Bekanntlich handelt es sich im vorliegenden Problem darum, ob die Jüngerin des Herrn Maria von Magdala eine Person ist mit der nur Lk 7,36—49 erwähnten salbenden Sünderin und mit Maria, der Schwester von Lazarus und Martha. Wird die gestellte Frage im bejahenden Sinne beantwortet, so ist nach dem Prinzip der Identität auch angenommen, daß die Schwester des Lazarus oder, wie diese auch genannt wird, Maria von Bethanien, die eben erwähnte Sünderin ist.

Betreff der Maria, welche „den besten Teil erwählt hat" (Lk 10, 38—42) besteht keine Streitfrage. Seit *Origenes*[1]), *Ephräm*[2]) und *Chrysostomus*[3]) sieht man sie auf Grund der klaren Angabe Jo 11,1 für identisch an mit der Schwester des Lazarus, welche Jo 11,1—12,3 10mal ausdrücklich, Mt 26,6—13 und Mk 14,3—9 ohne Namen erwähnt wird. Letzteres ergibt sich aus der jetzt allgemein angenommenen Tatsache, daß die hier erzählte Salbung das gleiche Ereignis ist mit jener, welche Jo 12,3 ausdrücklich der Schwester des Lazarus zugeschrieben wird (vgl. S. 419).

Heute sind in der viel erörterten Streitfrage von den 5 möglichen Meinungen 4 vertreten. Extrem gegenüber stehen sich die Auffassungen von nur einer Frau und von 3 verschiedenen Jüngerinnen Christi. Wenn man eine Mittelstellung einnimmt und zwei Frauen voraussetzt, so

[1]) In Mt 26,6 MG 13,1722.
[2]) Ev. conc. expositio, ed. *Moesinger* p. 98.
[3]) In Jo 11,20 MG 59,345.

kann man in dreifach verschiedener Weise vorgehen. Man kann zunächst die Sünderin als eine Person mit Magdalena gelten lassen, sie aber von der Schwester des Lazarus unterscheiden, oder umgekehrt die Sünderin für die Schwester des Lazarus erklären, Magdalena aber als eine von ihr verschiedene Person ansehen. — In der Theorie wäre noch eine dritte Möglichkeit offen, die aber meines Wissens bisher noch nie vorgeschlagen wurde, nämlich die Identifizierung Magdalenas mit der Bethanierin bei gleichzeitiger Unterscheidung von der büßenden Sünderin.

1. Die Ansicht von nur einer Person ist, wenn wir uns auf die letzten Jahrzehnte beschränken, zunächst von den katholischen Exegeten Frankreichs fast vollständig vertreten, namentlich durch das populäre Buch *Lacordaires*[1]) über unsere Heilige und die Quellensammlung des Sulpizianers *M. Faillon*[2]). Ersterem folgten seine Ordensgenossen *M.-M. Sicard*[3]), *Didon*[4]) und *M.-J. Ollivier*[5]). Außerhalb des Predigerordens äußerten sich für die Gleichsetzung der 3 Frauengestalten Bischof *Le Camus*[6]), *C. Fouard*[7]), *E. Frettè*[8]), *F. Vigouroux*[9]), *L. Méchineau*[10]), *Fillon*[11]), *Crampon*[12]), *J. Lesêtre*[13]) sowie die Belgier *J. Lamy*[14]) und *Jos. Corluy*[15]). Auf deutschem Boden ist diese Ansicht vertreten durch *P. Schegg*[16]), *F. Kaulen*[17]), *Fr. Pölzl*[18]),

[1]) Tours 1860 u. ö.

[2]) Monuments inédits sur l'apostolat de s. Marie Madeleine en Provence I. Paris 1848, 1—282.

[3]) S. Marie-Madeleine I—III. Paris 1910.

[4]) Jésus-Christ I 352—55.

[5]) Marie-Madeleine, Revue Thomiste 2 (1894) 586—613.

[6]) Vie de Jésus II 324 ss. Vgl. die deutsche Ausgabe von *Le Camus*, veröffentlicht durch Pfarrer *Emil Keppler* II 74—77.

[7]) La vie de N. S. J. Ch.[13] I 339—41.

[8]) Notre Seigneur Jésus I 534—44.

[9]) La s. Bible polyglotte VII 141; vgl. *Vigouroux-Bacuez*. Manuel biblique III[4] 497 A. 8.

[10]) Vita Christi 88—90.

[11]) La S. Bible XXI p. 166 s.

[12]) La S. Bible VI 583—85.

[13]) Dictionnaire de la Bible IV 809—18, Jésus Ch. 191—193.

[14]) S. Ephraemi Hymni et sermones I p. LXX.

[15]) Commentarius in Joannem[3], Gandavi 1889, 299—316.

[16]) Besonders Lc I 368.

[17]) Kirchenlexikon[2] VIII 735—38. Im Herderschen Konversations-Lexikon wird sie als wahrscheinlich vorgelegt V 1329.

[18]) Lk[1] 133—37; *Pölzl-Innitzer*[3] 179—183, [3]185 f.

Jakob Schäfer[1]), *Jos. Zahn*[2]), *M. Seisenberger*[3]), zuletzt von *Karl Kastner*[4]), *H. J. Cladder*[5]) und *N. Schlögl*[6]). Denselben Standpunkt nehmen ein die Engländer *McEvilly*[7]) und *Hugh Pope*[8]). Ältere Vertreter sind angeführt im Dictionaire de la bible IV 814 s, in der Anmerkung von ML 19,306, sowie in der die Einheit verteidigenden Abhandlung des Bollandisten *J. B. Sollerius* in den Acta Sanctorum[9]).

Von den Erbauungsschriften ist hier ebenso abgesehen wie von den Texten unserer Passionsspiele und den schandvollen Erzeugnissen jener pornographischen Literatur, die in der Sünderin ein Mittel fand, das Schändlichste mit der Person des Heiligsten zu verbinden.

Bekanntlich hat sich die Sorbonne am 9. Nov. 1522 mit aller Schärfe für diese Ansicht, welche sicher von Papst *Gregor* dem Großen klar vorgelegt wurde, ausgesprochen: „Sententiam S. Gregorii amplectendam esse et tenendam ut evangelio Christi conformem et catholicae Ecclesiae ritui consentaneam“[10]). Diese entschiedene Sprache unterscheidet sich sehr von der vorsichtigen Zurückhaltung des Catechismus Romanus, der die Lk 7 erwähnte Sünderin nicht Magdalena nennt, sondern nur als „jene sündige Frau“ einführt (IV 7,1; 14,16).

2. Wie voreilig die Entscheidung der Pariser Hochschule war, konnte man sehen, als die damals verurteilte Lehre des *Faber Stapulensis*[11]) von 3 verschiedenen Jüngerinnen des Herrn wiederum und zwar von durchaus kirchlich gesinnten Schrifterklärern vertreten wurde. Bereits 1609 hat sich ein Bibelforscher von der größten Bedeutung, *Wilh. Estius*[12]) für die zensurierte Lehre eingesetzt.

[1]) Bibl. Handbuch[7] II 246 f.

[2]) Neuaufl. von *J. Grimm*, Leben Jesu[2] VII 353 f. „*Grimm* selbst hat es vermieden, direkt die vielumstrittene Frage zu berühren“. Ebd. 354 Anm.

[3]) Joh 163. 269.

[4]) Bibl. Zeitschrift 13 (1915) 345.

[5]) Unsere Evangelien S. 173 f.

[6]) Die hl. Schriften des N. B. zu Mt 26,7; Lk 7,37.

[7]) In Lc 8,2.

[8]) Catholic Encyclopedia 9,761 s.

[9]) Juli 5, 188—205.

[10]) Vgl. den ganzen Wortlaut in den Acta SS. Juli 5, 189 s.

[11]) *Lefèvre d'Estaples*, De Maria Magdalena. Parisiis 1517. 1518; De tribus et unica Magdalena ib. 1519. Später wurden diese Schriften auf den Index gesetzt. *Fr. H. Reusch*, Der Index I 156. 159.

[12]) 14. Rede in der editio Veneta III Anhang XXXV—VII.

Bossuet schrieb eine Abhandlung unter dem Titel: „Sur les trois Madeleines". Man vergleiche *L. de Tillemont*[1]), das Votum des Bollandisten *Grothusius*[2]), die Bemerkungen *Mabillons* und *Vallarsis* in ihren Ausgaben der Werke des hl. *Bernardus*[3]) und *Hieronymus*[4]). Daß es auch sonst nicht an Vertretern dieser Auffassung fehlte, sieht man bei *U. Chevalier*[5]) unter den Namen *Angeintin, Archintus, Mauconduit, Pirckheimer, Réflexions.* In letzterer Zeit traten für 3 Frauen ein *Paul Schanz*[6]), *Fr. Tillmann*[7]), *Joh. Mader*[8]), desgleichen *M. Meinertz*[9]), *Peter Dausch*[10]), *P. Ketter*[11]). — Von katholischen Vertretern dieser Ansicht außerhalb Deutschlands sind mir nur bekannt *Martin Velicky*[12]) und besonders *M.-J. Lagrange*[13]).

3. Die vermittelnde Ansicht wurde in der Form: „Die Sünderin Magdalena, aber nicht gleich der Schwester des Lazarus" meines Wissens erstmals vorgelegt von *A. Calmet*[14]). Ihm folgten *F. Patrizi*[15]), *J. N. Sepp*[16]), *Wilh. Reischl*[17]), *Joh. v. Belser*[18]), Kardinal *M. v. Faulhaber*[19]) und *J. Murillo*[20]). *Lagrange* erklärt (Lc 236)

---

[1]) Mémoires II 28—34 471—481.

[2]) ML 124,285 s. Acta Sanctorum, Juni 6, 378.

[3]) ML 183,343 n. [4]) ML 26,191 nota a.

[5]) Répertoire II 3071—76.

[6]) Mt S. 504 Lk 250 Joh 403.

[7]) Joh S. 187 f.

[8]) Die 4 Ev. u. die AG S. 773—75, freilich mit der unrichtigen Voraussetzung, daß die Bemerkung Jo 11,2 ein späterer Einschub sei.

[9]) Theol. Revue 13 (1914) 230.

[10]) Die 3 älteren Evangelien 314.

[11]) Pastor bonus 31 (1918/19) 273.

[12]) S. Maria Magdalena nec peccatrix nec soror Lazari, Prag 1905. Die Broschüre ist recht unwissenschaftlich.

[13]) Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? Revue biblique N. S. 9 (1912) 504—532, besonders p. 531. Evangile selon S. Luc, Paris 1921 p. 236.

[14]) Dictionarium biblicum II 27 s.

[15]) In Mc 15,40; vgl. in Jo 11,2.

[16]) Leben Jesu III 329—333.

[17]) *Loch-Reischl* IV, zu Lk 7,37 vgl. Joh 12,3.

[18]) Einleitung[2] 279. Johannesev. S. 338; Geschichte des Leidens[2] S. 25. In der ersten Auflage dieses Werkes war (S. 24 f) eher der Identifizierung der Bethanierin mit Magdalena das Wort geredet worden.

[19]) Charakterbilder biblischer Frauen, Paderborn 1917, 189—201.

[20]) *J. Murillo*, San Juan p. 373 nota.

diese Annahme für eher vereinbar mit den Texten des Evangeliums als die folgende. Vgl. *J. Ecker*[1]).

4. Endlich wurde auch Maria von Bethanien im Unterschied von Magdalena als Sünderin erklärt. In diesem Sinne sprach sich aus *J. Knabenbauer*[2]) und, freilich mit kluger Zurückhaltung *J. B. Nisius*[3]).

Protestantische Bibelerklärer früherer Jahrhunderte haben sich vielfach im Sinne der Sorbonne entschieden, z. B. *Ed. Hayes Plumptre* in *Smith, Dictionary* of the Bible 2,255—59 und die daselbst angegebene Literatur. — Heute ist die gegenteilige Ansicht von 3 Frauen durchwegs angenommen, z. B. von *Zahn*[4]), *Mayor*[5]). Meistens betrachtet man diese Lösung als selbstverständlich und entbindet sich der Pflicht eines näheren Beweises. Man vergleiche die Bibellexika von *Schenkel*[6]), *Riehm-Baethgen*[7]), die Protest. Realenzyklopädie[8]) und das Sammelwerk: Die Religion in Geschichte und Gegenwart[9]). Bezeichnend für diese Auffassung ist die Äußerung von *Bernh. Weiß*[10]): „Hengstenbergs romanhafte Verflechtung der evangelischen Überlieferungen, durch welche die salbende Sünderin Maria Magdalene und Maria von Bethanien eine Person werden, ist reine Phantasie".

Es ist nicht der Zweck dieser Abhandlung, die diesbezüglichen Angaben der Evangelien zu untersuchen; weit mehr bedarf die übliche Ansicht von der Stellung des christlichen Altertums einer Überprüfung und Richtigstellung.

Noch heute stimmt man vielfach ohne Bedenken dem hochverdienten *Maldonat* bei, der von einer „constans omnium veterum auctorum opinio"[11]) über die Einheit der Frau redet, aus der bei *Didon*[12]) eine „tradition presque unanime" geworden ist. *C. Fouard*[13]) meint, daß die Evangelien über unsere Frage kein abschließendes Urteil ge-

[1]) Kath. Hausbibel III 107.
[2]) Mt II 399—408; [2]II 404—8; vgl. zu Lc 7,50.
[3]) Kirchl. Handlexikon II 822. [4]) Lk 329—35.
[5]) Dictionary de la Bible III 279-86. [6]) IV 120.
[7]) Handwörterbuch[2] 971 von *Beyschlag*.
[8]) [3]12,336 f von *C. Burger*.
[9]) 4,150 f. *R. Knopf* gedenkt gar nicht der Streitfrage.
[10]) Leben Jesu I 504 A. [11]) In Lc 7,3 Mussiponti 1597 II p. 187.
[12]) Jésus Ch. I 352. [13]) La vie de Jésus-Christ[12] I 339 n.

statten, und schließt: „Dans une question si controversée la tradition peut seule fournir quelque lumière, et il nous parait incontestable, que les témoins les plus nombreux et les plus imposants s'accordent à voir une seule personne dans les 3 femmes ... Ce sentiment est général dans Eglise latine". In einer ausführlichen „Dissertatio praevia", welche *Jos. Corluy* im genannten Johanneskommentar dem 11. Kapitel vorausschickt, kommt er (S. 314) zum Ergebnis, daß die von ihm vertretene Ansicht von der Einheit „diu ante S. Gregorium M. in ecclesia, non latina modo, sed et graeca et syriaca accepta fuit"; sie soll als „vigens opinio" „in ecclesiastica traditione solide fundari". — Über diese Abhandlung urteilte *C. Fouard*, daß sie „la science la plus exacte" enthalte und darum uns „l'antique sentiment de l'Eglise" erschließe[1]).

Auf *Corluys* Werk stützt sich Bischof *Le Camus* und sein Übersetzer, u. a. auch *J. Schäfer*[2]). Es hat wesentlich dazu beigetragen, die Ansicht von einer diesbezüglichen „kirchlichen Überlieferung"[3]), die wenigstens in der lateinischen Kirche[4]) vorhanden sein soll, aufrecht zu halten.

Nun ist freilich das eine zuzugeben, daß der hl. *Gregor* der Große diese Auffassung ohne jedes Schwanken wiederholt vorlegt.

In Ez l. 1 h. 8 ML 76,854: besonders klar in Ev. hom. l. 2,33 1239C: „Hanc vero, quam Lc peccatricem mulierem, Johannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Mc 7 daemonia eiecta fuisse testatur". Vgl. In Ev. h. 25,1: ML 76,1189; ep. 25 M 77,877; in 1 Reg l. 4,13 M 79,243B.

Ebenso wird gerne zugestanden, daß diese Ansicht seit Gregorius durch 9 Jahrhunderte in der lateinischen Kirche Bürgerrecht besaß; freilich wird es sich unten zeigen, daß dieses kein unumstrittenes gewesen ist. Allein wenn wir die dem hl. *Gregorius* vorausgehende Zeit durchsuchen, so wird es sich ergeben, daß für die Ansicht des

[1]) Polybiblion, Partie lit. II S. 8 (1878) 326.

[2]) Handbuch[4] II 247 A. 4.

[3]) *J. Reischl* zu Lk 7,37; *J. Kaulen*, Kirchenlexikon[2] 8,737 f; *Lamy*, S. Ephraem hymni et sermones 1, 359 Anm. 3.

[4]) *N. Nilles*, Calendarium[2] I 220.

großen Papstes sich kein einziges einwandfreies Zeugnis vorbringen läßt. Wir haben es, von zwei zweifelhaften Texten bei *Hippolytus* und *Ephräm* abgesehen, ausschließlich mit apokryphen Stellen zu tun. Eher würde es sich im Altertum rechtfertigen lassen, vier Frauen anzunehmen als eine einzige.

Es sei gleich hier erklärt, inwiefern man einst von 4 oder gar von 5 Frauengestalten reden konnte. Es hatte sich, wie wir S. 417 f sehen werden, in der griechischen Kirche die Meinung gebildet, die Mt 26,6—13 und Mk 14,3—9 berichtete Salbung sei 2 Tage vor dem Leiden des Herrn erfolgt und müsse somit von jener unterschieden werden, welche Johannes (12,1) 6 Tage vor das Leiden ansetzt[1]). Da man alsbald von 3 Salbungen zur Annahme von 3 verschiedenen salbenden Personen schritt, so haben diese Bibelerklärer, da Magdalena, wie wir gleichfalls sehen werden, mit keiner von den 3 salbenden Frauen in Beziehung gebracht wird, 4 Frauen angenommen.

Nun wird S. 418 u. 420 von Bibelerklärern die Rede sein, welche sogar 4 salbende Frauen annehmen. Es ist selbstverständlich, daß man nur auf einem einzigen Wege soweit abirren konnte: der Mk-Bericht wurde von dem des Mt abgetrennt und die dadurch geschaffene vierte Salbung einer vierten Frau zugeschrieben[2]). Diesen 4 Frauen wäre Magdalena als fünfte Jüngerin beizuzählen.

In diesem Artikel soll die schon S. 402 erwähnte Teilfrage behandelt werden: Ist die salbende Sünderin von der christlichen Überlieferung der ersten 5 Jahrhunderte als eine Person mit der Schwester des Lazarus angesehen worden? Dann kann II. an die Frage herangetreten werden, ob Magdalena mit einer der beiden Frauengestalten identifiziert wurde. Ein Verquicken der beiden Probleme hat, wie es sich im 2. Artikel zeigen wird, schwere Mißverständnisse und unberechtigte Folgerungen veranlaßt, weshalb es sorgfältig zu vermeiden ist.

I. Wurde die Schwester des Lazarus als die büßende Sünderin Lk 7 angesehen?

Für diese Vorfrage hat bereits *Lagrange* (oben S. 405) das reiche Material vorgelegt, das indes durch mehrere Stellen ergänzt werden konnte. Freilich ist die Darstellung für

[1]) Vgl. *Cramer*, Catenae II 60 s.

[2]) Die S. 420 angeführte Stelle gibt hiefür den Beweis.

unsern Zweck nicht übersichtlich und die Bewertung nicht immer einwandfrei.

Wir werden in 4 Paragraphen ebensoviele Gruppen von Zeugen der Überlieferung unterscheiden, je nachdem sie die Zahl der Frauen mit der angenommenen Zahl der Salbungen (eine, zwei oder mehr) gleichsetzten oder zwei (beziehungsweise drei) Salbungen durch dieselbe Jüngerin vornehmen ließen. In einem fünften Paragraph ist ein mehr indirekter Beweis für die Annahme von 2 Frauen beigefügt.

§ 1. Eine Salbung und somit nur eine salbende Frau

Lagrange unterscheidet wieder zwei Gruppen von Kirchenschriftstellern nach dem Grunde, auf welchen hin sie eine einzige Salbung annahmen und folgerichtig die Schwester des Lazarus mit der salbenden Sünderin gleichsetzen mußten.

1. Zunächst haben wir Allegoristen vor uns. Aus erbaulichen Zwecken lassen sie verschiedene Einzelheiten der 2 Salbungen in ein einziges Bild zusammenfließen und sprechen, als ob nur ein Ereignis stattgefunden habe. Sie verbinden z. B. unbesorgt die Tränen der Büßenden und den Argwohn des Pharisäers mit dem Murren der von Judas verleiteten Jünger und der antizipierten Salbung des heiligen Fronleichnams zum Begräbnisse.

Im Morgenlande finden wir diese merkwürdige Verquickung zunächst bei *Clemens* von Alexandrien[1]). Wir treffen sie dann bei einem Schriftsteller, der uns in jeder der folgenden Gruppen wieder begegnen wird, bei *Origenes*, freilich in dem stark von fremder Hand überarbeiteten Mt-Kommentare[2]). Nachdem der Alexandriner an der zweiten Stelle sich für die Annahme von 3 Frauen erklärt hat (unten S. 418), beginnt er seine üblichen allegorischen Spielereien mit einem vielsagenden: „sed dicet aliquis paulo audacior" (1723 A), um aus den 3 Salbungen ein einheitliches Bild zusammenzuzaubern. Ähnlich ist das Vorgehen *Ephräms*. Die Paraenetica ad paenitentiam 4[3]) wird uns unten S. 421 einen Beweis liefern, wie wenig der hl. Lehrer daran dachte, die Sünderin mit der Bethanierin zu vereinen; allein plötzlich geht die Galiläaszene in die Bethanienszene über: jenes Weib

[1]) Paedagogus 2, 8, 61. MG 8,465 B. *Stählin* I 193 s.
[2]) Tomus 12,4. Series n. 77 MG 13,984 C 1723 A.
[3]) Opera syriaca et latine III 387—412.

habe über das Haupt des Arztes die gute und ausgezeichnete Salbe (mešha ṭaba werišajja) gegossen (401 E). Nun wird berichtet über das Ärgernis des Simon und die Parabel von den 2 Schuldnern; dann wird aus Mt 26 der Wohlgeruch erwähnt, aus Jo die Widerrede des Judas. Schließlich erhält (410 D) die ebengenannte Lk.parabel eine merkwürdige Deutung; die Sünderin bekommt die durch 500 Denare versinnbildete Sündenvergebung, Simon aber die dem Nachlaß von 50 Denaren entsprechende Reinigung vom Aussatz. — In derselben Weise geht der hl. Lehrer vor im sermo 2. in hebdomadam s.[1]) und in der Homilia in meretricem[2]). — Ähnlichen Gedankengängen begegnen wir bei *Ps.-Amphilochius*[3]), beim richtigen *Amphilochius* = *Ps.-Chrysostomus*[4]), einmal bei *Andreas v. Kreta*[5]). Am Schluß wird die salbende Maria als πόρνη bezeichnet und es wird zu ihr das Wort Lk 7,50 gesprochen, was eine Gleichheit der Szene voraussetzt.

Im Abendlande wandelten in denselben Bahnen *Tertullian*[6]) und anscheinend auch *Paulinus v. Nola*[7]), ja zweimal selbst der hl. *Hieronymus*, wie wir S. 414 sehen werden.

2. Weiterhin haben wir Harmonisten, welche die 4 Berichte als einen einzigen ansehen. Es sind *Eusebius*, der alle im ersten Kanon unterbringt[8]) und *Viktor von Kapua* im Codex Fuldensis[9]).

Wie sind nun diese Stellen zu bewerten? Vielfach werden sie, wie wir sehen werden, ohne weiteres verwendet als Zeugnisse für die eigentliche Magdalenafrage, so z. B. bei *Fouard*. Allein a) wenn wir von *Ephräm* absehen, deutet nicht das geringste darauf hin, daß von Magdalena die Rede ist. Es handelt sich nur um die den Herrn in seinem irdischen Leben salbenden Frauen,

---

[1]) 1—3. *Lamy*, S. Ephraemi Hymni et sermones 1, 359—372.

[2]) Opera graece et latine 3, 395.

[3]) Homilia in mulierem peccatricem MG 39,65—90, bes. 81.

[4]) In mulierem peccatricem, quae unxit Dominum, et pharisaeum MG 61,745—52, bes. 749; vgl. *Bardenhewer* III² 344.

[5]) In Lazarum quatriduanum MG 97,959—86, bes. 984.

[6]) De pudicitia 2,11 ML 2,1001.

[7]) Ep. 23, 24, 32—35 ML 61,273—80, CV 29, 182, 188—192.

[8]) Mt 276, Mk 158, Lk 74, Jo 98. MG 22,1280. *Nestle*, N Test. graece et latine XII.

[9]) C. 138 ML 68,329. Zuerst kommt der Bericht des hl. Johannes; ihm folgt Mt 26,6—12 und schließlich der Text des Lk.

nicht um Magdalena und die andern, von der griechischen Kirche mit dem Ehrentitel „Myrophoren" benannten Frauen, die am Auferstehungstage dem Herrn den gleichen Liebesdienst erweisen wollten. b) Ein Versehen ist anzunehmen bei jenen Vätern, die anderswo klar oder entschieden die salbenden Frauen unterscheiden, wie z. B. beim hl. *Hieronymus* und *Andreas v. Kreta* (S. 413 f). c) Eine bewußte Komposition liegt vor bei *Origenes* (S. 409), die von ihm selbst ausdrücklich als ungeschichtlich eingeführt wird. d) Allein wenn auch z. B. bei *Tertullian* die Überzeugung von nur einer Salbung zugrunde liegen würde, so müßte diese als schriftwidrig bezeichnet werden.

Die Lk szene ist notwendig von der Bethanienszene zu unterscheiden wegen der Verfassung, in welcher die Hauptbeteiligten auftreten: die Frau ist dort noch eine stadtbekannte Sünderin, hier ist Jesus wenigstens seit Monaten Hausfreund (Lk 10,38 u. bes. Jo 11,5); der Pharisäer Simon stellt sich durch seinen Argwohn und noch mehr durch Unterlassung der Höflichkeitsformeln (Lk 7,44—46) als Gegner des Herrn dar, was bei Simon dem Aussätzigen besonders durch Jo 11,56 ausgeschlossen ist.

Somit ist diese im christlichen Altertum gelegentlich vertretene Ansicht, es sei nur eine Salbung erfolgt, nicht zu verwenden als Zeugnis für irgend eine Überlieferung, da sie auf einem Irrtum beruht.

Lagrange mag Recht haben, wenn er schließt: „Aujourd'hui comme alors le seul moyen efficace de n'admettre qu'une femme c'est de n'admettre qu'une onction" (p. 530). Allein er geht zu weit, wenn er, wie es scheint, die Annahme von nur einer salbenden Person mit der von nur einer Salbung völlig verbindet: „Une fois les onctions distinguées l'idée ne vient à personne d'en attribuer deux ou trois à la même femme" (p. 527). Sehen wir indes zuvor nach jenen Zeugen, bei denen seine Behauptung zutrifft.

§ 2. Zwei Salbungen und zwei Frauen

Unter den Vertretern von zwei salbenden Frauen haben wir wiederum zwei verschiedene Auffassungen zu unterscheiden.

1. Zunächst hat auch hier eine Harmonistik evangelischer Perikopen einen bestimmenden Einfluß ausgeübt. Es ist *Tatians* Anordnung, vorausgesetzt, daß die in der arabischen und armenischen Übersetzung vorliegende Reihenfolge auf ihn zurückgeht. In beiden Übersetzungen ist im klaren Gegensatze zum dritten Evangelium der Abschnitt Lk 7,37—50 erst nach Lk 10,38—42 eingefügt[1]). Damit ist natürlich Maria von Bethanien, die den besten Teil erwählte, der ihr nicht genommen werden sollte, von der später als Sünderin auftretenden Frau unterschieden.

Hieher gehört trotz *Lamys* Urteil (I p. LXX) der hl. *Ephräm*, der die hl. Evangelien bekanntermaßen nach Tatian verwendete. Wiederholt führt er beide Frauengestalten hart neben einander und mit Lazarus auf, ohne dabei den Bindestrich zu machen. Ausgenommen ist nur eine einzige Stelle, an der die Rede ist von „jener Sünderin Maria" und ihren Tränen[2]). Auch an den 3 Stellen S. 409 f, wo die zwei Salbungen in eine einzige zusammengeflossen sind, erfahren wir nie den Namen der Frau, der doch aus Jo 12,2 leicht einzusetzen gewesen wäre.

Im Kommentar zur Ev. Harmonie lesen wir[3]): „Venit Maria et sedit ad pedes Jesu, i. e. tamquam in solida terra, ad pedes Jesu sedit, qui et mulieri peccatrici veniam dederat[4]) peccatorum". Im langen sermo de Domino nostro[5]) ist zunächst nur von der Sünderin die Rede[6]). Dabei heißt es zweimal nacheinander, „Christus habe äußerlich den toten Lazarus geheilt, innerlich aber die Todeswunde der Sünderin"[7]). Warum drückt der Heilige sich nicht aus wie *Augustin* (S. 417), der trotz seiner Zweifel behauptet: „Jesus heilte die Schwester des Lazarus?" Dann erst erscheint Maria und wird der Sünderin gegenübergestellt: sie habe jenen mit kostbarer Salbe erfreut, der sie mit guter Lehre unterrichtete und das Geheimnis seines Todes vorausverkündet. Darauf erscheint wiederum die Sünderin und ihre Tränen, das blutflüssige Weib und wieder Maria, deren Ruhm überall verkündet werden soll. Später wird die Bethanierin nochmals erwähnt und darauf wiederum die Sünderin[8]). Dasselbe ist in dem

[1]) Ed. *Ciasca* p. 24 u. 26 und *Moesinger* p. 98 u. 113 s.
[2]) Paraenesis 26, Opera syriace et latine 3, 468B.
[3]) Zu Lk 10,38 *Moesinger* 98.
[4]) Ist die Übersetzung richtig oder soll es heißen „dedit"?
[5]) *Lamy* 1, 147—274.
[6]) n. 14—24. 41. 43. *Lamy* 1, 176—200; 240—2; 247.
[7]) n. 41. *Lamy* 241. [8]) n. 47. *Lamy* 255—57.

Hymnus azymorum 14 zu beobachten: n. 1 und 2 handelt von der Sünderin, n. 4 „Maria salbt jenen, dessen Haupt die Cherubim nicht berühren dürfen", n. 9 Judas erhebt Einspruch[1]). Man vergleiche den 15. Hymnus azymorum[2]), die gleichgebauten Hymni de ecclesia et virginitate[3]), sowie die Stellen unten S. 421 f.

2. Daneben haben wir Einzelaussagen von Vätern, bei denen sich der genannte verwirrende Einfluß *Tatians* nicht nachweisen läßt.

Aus der morgenländischen Kirche sind zu nennen *Viktor v. Antiochien*[4]): „φαίνονται Ματθαῖος καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης περὶ τῆς αὐτῆς λέγοντες... Λοῦκας δὲ περὶ ἑτέρας". Ebenso *Makarius v. Alex.*[5]): „Jesus redete mit Maria (von der eben [n. 16] bei Erklärung von Lk 10,38—42 die Rede war), Zacheus und der Sünderin, welche mit den Haaren seine Füße trocknete". *Andreas v. Kreta* spricht den Schwestern des Lazarus ein Leben der Unbescholtenheit zu „περὶ τὸν βίον σεμνότης τοῖν γυναικοῖν"[6]). — Dasselbe ist zu entnehmen dem arabischen Kalender des *Abū Barākat*, der am 18. Ṭūba (= 13. Jänner) verzeichnet: „Martha und Maria, die Schwestern des Lazarus, Jungfrauen"[7]). Daß auch *Theodor v. Mopsvestia*, wie *Lagrange* p. 525 behauptet, hieher zu rechnen ist, erscheint nicht sicher, vgl. S. 419 f. — *Origenes* und *Chrysostomus* sind, wenn sie sich auch gelegentlich für 2 Frauen ausgesprochen haben, unten S. 418 zu behandeln, da diese ihre Äußerungen sich richtig einfügen in ihre Auffassung, nach der 3 Frauen zu unterscheiden sind.

Im Abendlande gehört hieher *Hilarius* mit seiner Behauptung: „In his mulieribus, quae unguentes Dominum typum Ecclesiae ... praetulerunt, ita docemur, quod una caput, alia pedes unxerit"[8]). — Ebenso *Petrus Chrysologus*, der über Lk 7,37 spricht: „Mulierem supra caput Domini fudisse oleum alio evangelista referente cognovimus; non est ergo quod facit haec mulier mollis et carnalis obsequii, sed plenae humanitatis est sacramentum"[9]). Man wird dem Herausgeber *S. Pauli* wohl beistimmen, der aus dem Pronomen „haec mulier" schließt, daß der Bischof von Ravenna 2 Frauen annahm.

---

[1]) *Lamy* 1, 602 s. [2]) n. 31. ib. 609.
[3]) 26,2. 4. *Lamy* 4,577—80.
[4]) Zu Mk 14,3 *Cramer*, Catena I 418,12.
[5]) Hom. 12,17 MG 34,567.
[6]) In Lazarum resuscitatum MG 97,969 C.
[7]) Patrologia orientalis 10 p. 262.
[8]) In Ps 132,5 ML 9,748 B = CV 22,688.
[9]) Sermo 93 ML 52,463 B.

Besonders klar ist hier die Stellungnahme des hl. *Hieronymus*: „Nemo putet eandem esse, quae super caput effudit unguentum [Mk 26 = Mk 14] et quae super pedes . . Nec enim poterat statim capite Domini meretrix digna fieri“ [1]).

Der angefügte Grund ist freilich keineswegs entscheidend; allein jedenfalls sehen wir das eine, daß der Heilige von Bethlehem eine Auffassung entschieden ablehnen will, die von anderer Seite ausgesprochen wurde: „Quod et duae mulieres in evangelio, poenitens et sancta, significant, quarum altera pedes, altera caput tenet, tametsi nonnulli existimant unam esse et, quae primum coepit a pedibus, eam gradatim ad verticem pervenisse“ [2]). „Mulier, quae fregit alabastrum [Mt 26 = Mk 14]..., non est ipsa, de qua in alio evangelio [Lk 7] dicitur, quod pedes Domini laverit“ [3]). Da die Origeneshomilien zum Hohen Liede von ihm übersetzt und nur bei ihm erhalten sind, so geben sie uns gleichfalls seine Meinung kund: „Observa diligenter, quae de duabus mulieribus super caput fuderit Salvatoris“. „Non illa peccatrix, sed sancta, de qua nunc mihi sermo est. Scio enim Lucam de peccatrice, Mt vero et Jo et Mc non de peccatrice dixisse“ [4]).

Angesichts dieser entschiedenen Sprache erregen freilich zwei Stellen unser Befremden, in denen der Heilige sich für eine einzige Salbung und somit auch eine Frau ausspricht. Im Oseaskommentar wird zur „uxor fornicationum“ bemerkt: „Haec est mulier meretrix et adultera, quae in Evangelio pedes Domini lavit lacrimis (Lk 7) .. indignantibus discipulis [Mt, Mk] et maxime proditore“ [Jo 12][5]). Hier ist allerdings die Erklärung nicht leicht. Der Kirchenvater will nicht sagen, daß dem einen Typus der sündigen Gomer mehrere Frauen als Antitypus entsprechen — kein Plural, kein „et“ weist darauf hin. Ist es zu gewagt, ein reines Versehen anzunehmen, ebenso wie bei der Erwähnung der „adultera“, von der Lk uns nichts erzählt? — Dies gilt noch viel mehr von der zweiten Stelle, an der der hl. Lehrer, wenn er im Sinne der Einheit gedacht hätte, das logisch Unmögliche: 2 Personen und eine Salbung in einem Atemzuge ausgesprochen hätte. „Martha et Maria convivio praeparato Dominum suscepere. Meretrix lavat fletibus pedes et ungentis bonorum operum Dominici corporis dedicat sepulturam“ [6]). Man könnte sich höchstens fragen, ob nicht *Hieronymus* hier — als einziger Lateiner — im Sinne des hl. *Chrysostomus* (S. 418) die Bethaniaszene in zwei Szenen zerlegt und 3 Frauen angenommen habe.

[1]) In Mt 26,6 ML 26,191 C. [2]) Contra Iov. 2,29 ML 23,326 A.
[3]) Commentarioli in Mc14,3 ed. *Morin* III/$_2$ 367 s.
[4]) Hom. 1 et 2. ML 23,1123. 1130 C.
[5]) Praef. in Oseam ML 25,817 D.
[6]) Ep. 71 ad Lucinium 2, ML 22,670 CV 55,3, 6—8.

Es sei hier angeschlossen eine Stelle aus *Ps.-Augustinus*, in der die Schwester des Lazarus, wohl deswegen, weil sie den besten Teil erwählte, als „Virgo prudentissima" eingeführt und dadurch von der Sünderin unterschieden wird[1]: „Sic [omnia reliquit] et Maria [sollte heißen Martha] illa Lazari soror cum Lazaro fratre suo et Maria Virgine prudentissima, quando omnia vendiderunt et pretium ante pedes Apostolorum posuerunt". Freilich ist im nächsten Sermo 35, wie wir im 2. Artikel sehen werden, diese mit der Sünderin und Magdalena gleichgesetzt. Jedenfalls zeigen diese späten Sermones, daß man auch um die Zeit *Gregors* des Großen noch nicht einer Meinung war über die hier behandelte Identität.

§ 3. Zwei Salbungen und eine Frau

Es wurde S. 411 gesagt, daß *Lagrange* zu weit geht, wenn er für die ältere Zeit (vor *Augustin*) die Behauptung aufstellt, „es sei niemand eingefallen, 2 oder 3 Salbungen derselben Frau zuzuschreiben". Dagegen sprechen ernste Bedenken. Wir haben nämlich 1. mit der Möglichkeit von einer Frau und zwei Salbungen zu rechnen bei jenen Traditionszeugen, deren Aussagen wir nur im allgemeinen kennen.

Im *Origenes*-Kommentar zu Mt ist zu lesen: „Multi existimant de una eademque muliere quatuor evangelistas exposuisse"[2]. Da freilich der nur lateinisch erhaltene Kommentar uns vielfach verändert vorliegt, so wissen wir nichts Näheres. Vielleicht sind dieselben Erklärer gemeint, welche *Viktor von Antiochien* anführt, nämlich *Apollinarius* († 392) und *Theodor* (wohl der Bischof von Heraklea † 358)[3]. Dasselbe gilt von jenen, die *Hieronymus* (S. 414) bekämpft.

2. *Origenes* selbst hat sich gelegentlich klar für eine einzige Frau bei Lk und Jo ausgesprochen, obwohl er daselbst 2 Salbungen unterscheidet: Ὅτι Μαρία ἡ αὐτή ἐστιν καὶ παρὰ τῷ Λουκᾷ ἡ ἀλείψασα τὸν Κύριον μύρῳ δῆλον. Johannes habe den Lesern den von Lk verschwiegenen Namen mitgeteilt[4].

Nun weiß man nicht recht, wie man die Parallelstelle im Mt-Kommentar nehmen soll. Einerseits verweist *Origenes* ausdrücklich

[1]) Sermo 34 ad fratres in eremo ML 40,1296.

[2]) MG 13,1721B, 1723B. [3]) *Cramer*, Catena I 418,8 s.

[4]) In Jo 11.2. *Preuschen* 544 l. 29 s; bei MG nicht vorhanden.

auf den Johanneskommentar („diligentius tractavimus exponentes evangelium secundum Joannem" ML 13,1723B), andererseits wird die Verschiedenheit der Frauen ausdrücklich hervorgehoben (S. 418).

3. *Nonnus* redet[1]) von der χαίτη μαχλάς, dem zur Unzucht mißbrauchten Haare der Schwester des Lazarus. Nichts beweist, daß eine einzige Salbung vorausgesetzt wird[2]). Ebensowenig trifft dies zu bei *Ps.-Basilius*[3]): „Maria küßt die Füße des Herrn" [was nur Lk 7,38 erzählt wird] und bei *Cassianus*[4]): „Maria (Lc 10) Christi pedibus inhaeret, quos osculans (Lc 7) bonae confessionis liniebat unguento". Ihnen gesellt sich bei der schlecht erhaltene *Ps.-Hieronymus*-Kommentar (*Fortunatianus?*)[5]): „Recumbente ipso i. e. humiliante ut eum tangeret fides peccatricis, quae de pedibus eius ascendit ad caput".

4. Beim hl. *Ambrosius* finden wir ein unentschiedenes Schwanken[6]).

Hanc ergo mulierem inducit Mt (26,6) supra caput Christi effundentem unguentum et ideo forte noluit dicere peccatricem, nam peccatrix sec. Lc supra Chi pedes effudit ungentum. Potest ergo non eadem esse, ne sibi contrarium evangelistae dixisse videantur, potest etiam quaestio meriti et temporis diversitate dissolvi, ut adhuc illa peccatrix sit, iam ista perfectior . . . altera est illa vel persona vel profectu. — Vgl. indes unten S. 421.

5. Die Stellungnahme des hl. *Augustinus* ist von der seines Lehrers nur insofern verschieden, als er zur Identifizierung der salbenden Frauen hinneigt; zur Sicherheit ist er aber nie gekommen.

Ums Jahr 400 schreibt der Heilige[7]): „Nihil itaque aliud intelligendum arbitror nisi non quidem aliam fuisse mulierem, . . . sed eandem Mariam bis hoc fecisse, semel scil., quod Lc narravit . . . Nam hoc et Johannes . . . Mariam commendans commemoravit". Es folgt Jo 11,1s in der im Lateinischen üblichen Fassung: „Maria erat, quae unxit".

---

[1]) Zu Jo 12,3 MG 43,849 C.

[2]) *Lagrange*, der p. 516 das letztere betont, beachtet nicht die Folgerung für die Einheit der Person.

[3]) De vera virginitate 52 MG 30,776 A.

[4]) Coll. 1,8 ML 49,491. [5]) In Mk 14 ML 30,630 A.

[6]) In Lc 7,37 ML 15,1672.

[7]) De consensu ev. 2,79,154 ML 34,1154 CV 43,261.

Augustin fährt aber fort: „iam itaque hoc Maria fecerat". Man sieht klar, daß der hl. *Augustin* das ausschlaggebende Partizip: (Μαρία) ἦν ἡ ἀλείψασα Jo 11,2 als Plusquamperfekt gefaßt hat; damit ist freilich die Identität der Schwester des Lazarus und der einzigen Frau, von welcher früher eine Salbung berichtet wird, nämlich der Sünderin, ausgesprochen. Allein es erhebt sich die Frage, wie kam der hl. Lehrer dazu? Seine Kenntnisse des Griechischen waren nicht so genau, um im Sinne neuerer Grammatiker[1]) eher diese Auffassung zu bevorzugen. — Später hat sich der hl. Lehrer noch zurückhaltender geäußert: „Vita iniqua aberat ab illa domo nec . . erat cum Maria et, si aliquando fuit, Domino intrante fugit"[2]). Ebenso in dem 416 verfaßten Johanneskommentar[3]): „Ipsa soror Lazari (si tamen ipsa est, quae Domini pedes unxit unguento et tersit capillis suis, quos laverat lacrimis) melius suscitata est quam frater eius, erat enim famosa peccatrix et de illa dictum est: ‚Dimittuntur ei peccata multa'".

Man hüte sich, die kurze Stelle contra Faustum 15,6[4]) „obsequio mulieris unctio pedum aut capitis eius" in diesem Sinne zu verstehen, und 2 Stellen aus den Sermones ad fratres in eremo, die nicht von *Augustin* sind, heranzuziehen[5]), „peccatrix illa Maria" und[6]) „Maria illa peccatrix, soror Martha et Lazari". Ihnen steht entgegen der Titel: „Maria virgo prudentissima"[7]).

Demnach wird man nicht völlig dem Endergebnis beistimmen, zu dem *Schanz*[8]) gekommen ist, „daß alle alten Exegeten 2 oder 3 salbende Marien annehmen und lateinischerseits erst *Augustinus* die Einheit der Person ex professo aufstellt". Beide Behauptungen gehen zu weit. Indes das eine ist richtig: im Abendlande geht die Entwickelung über *Ambrosius, Augustinus* und *Cassian* immer mehr auf eine Person hin.

§ 4. Drei oder vier Salbungen u. ebensoviele Frauen

Im Morgenland nahm die Entwicklung ganz den entgegengesetzten Verlauf: man blieb nicht bei 2 Frauen stehen, sondern man schritt zur Annahme von 3 salbenden Frauen; zweimal sind es sogar 4 geworden. Die einzelnen

[1]) *Blaß*[2] S. 202 A. 1: *Blaß-Debrunner* § 339,1; vgl. *Knabenbauer* Mt[2] II 405 Jo[2] 360.

[2]) Sermo 104,3 ML 38,618 = *Morin* S. 121, n. 100—102.

[3]) Tract. 49,3 ML 35,1748. [4]) ML 42,308 CV 25,426.

[5]) Sermo 11, ML 40,1253. [6]) S. 35, ib. 1298.

[7]) S. 34, 1296 oben S. 415. [8]) Lk S. 250 und Anm. 4.

Schritte wurden bereits S. 408 angegeben: 1) Scheidung von Joh 12,3—12 von Mt 26 u. Mk 14; 2) Die letztgenannte Salbung wird einer dritten Frau zugeschrieben; 3) Trennung von Mt 26 und Mk 14; 4) Annahme einer eigenen Frau für die so angenommene 4. Salbung.

Schon im *Origenes*kommentar zu Mt heißt es[1]): „forsitan et quatuor, ego magis consentio tres fuisse". Wir wissen nun nicht, welcher Zeit diese Worte angehören; jedenfalls stimmen sie wenig zu der S. 415 gebotenen Deutung von Joh 11,2, wohl aber mit den 2 Stellen der Erklärung des Hohen Liedes, die uns der hl. *Hieronymus* erhalten hat[2]). Desgleichen stimmt damit, daß der Alexandriner ebendaselbst sagt: „Non est credibile, ut Maria, quam diligebat Jesus, quae meliorem elegerat partem, peccatrix in civitate fuisse dicatur".

Den Übergang von 2 Frauen zur Annahme einer Dreiheit können wir bei *Joh. Chrysostomus* genau verfolgen.

Es kommen 4 Stellen in Betracht: die Erklärung von Mt[3]), die Deutung von Jo[4]) und zwei bisher nicht beachtete Stellen aus den 2 Homilien über den Verrat des Judas[5]). Die erste Stelle (zu Mt 26) bildet den Übergang von der Annahme von zwei Frauen zu der von drei salbenden Personen.

Dem hl. Lehrer scheint die Ansicht von nur einer salbenden Frau bekannt gewesen zu sein:

„Ἡ γυνὴ αὕτη δοκεῖ μὲν εἶναι μία καὶ αὐτὴ παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἅπασιν. Diese Annahme wird indes kategorisch abgelehnt: οὐκ ἐστὶ δέ. Nun kommt seine eigene, mit Reserve vorgetragene Ansicht: ἀλλὰ παρὰ μὲν τοῖς τρισὶ μία τις εἶναι μοι δοκεῖ καὶ αὐτή, παρὰ δὲ τῷ Ἰωάννῃ οὐκέτι, ἀλλὰ ἑτέρα τις θαυμαστή, ἡ τοῦ Λαζάρου ἀδελφή. Die Frau wird πόρνη genannt (n. 2. 725); sie ist sich ihrer

[1]) MG 13,1722.

[2]) Oben S. 414. Es ist wohl nicht mit *Lagrange* p. 512 anzunehmen, daß die charakteristische Betonung des Unterschiedes vom hl. *Hieronymus* eingefügt sei: vielmehr werden die zwei Homilien als treue Übersetzungen angesehen (*Grützmacher*, Hieronymus I 212 s).

[3]) 26,6 MG 58,723. [4]) 11,2, ebd. 59,342.

[5]) Hom. [1] de prod. Judae n. 2 MG 49,375. 384; Hom. [2] de prod. Judae. MG 50,718. Die erste Homilie ist in zwei Fassungen überliefert. Nach *Bardenhewer* III[2] 341 ist die Echtheit der zweiten Homilie unsicher.

Schuld bewußt (διὰ τὴν πολλὴν ἑαυτοῦ συνειδέναι ἀσελγείαν); — Unklär bleibt, ob bereits hier 3 Salbungen unterschieden sind oder Mt 26 = Mk 14 als ein Ereignis mit Lk 7 aufgefaßt wird.

Im Joh-Kommentar ist *Chrys.* zu einer entgegengesetzten Auffassung gekommen. Er setzt 3 salbende Frauen und somit auch 3 Salbungen voraus.

Ἐκεῖνο ἀναγκαῖον μαθεῖν ὅτι οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ πόρνη ἡ ἐν τῷ Ματθαίῳ οὐδὲ ἡ ἐν τῷ Λουκᾷ. ἄλλη γὰρ αὕτη. Ἐκεῖναι μὲν γὰρ πόρναι δή τινες ἦσαν καὶ πολλῶν γέμουσαι κακῶν, αὕτη δὲ καὶ σεμνὴ καὶ σπουδαία. Bald darauf (n. 2; 345) wird sie ausdrücklich als jene erklärt, die den besten Teil erwählt hat.

In der ersten Homilie über den Verrat des Judas wird die Bekehrung der Sünderin in die Szene Mt 26 verlegt: ὅτε ἡ πόρνη μετενόησεν..., τότε ὁ μαθητὴς τὸν διδάσκαλον προέδωκε. Daß damit nicht die Lkszene gemeint ist, ergibt sich wohl aus dem Plural: „der Herr zog Sünderinnen an sich ὅστε καὶ πόρνας ἐπισπᾶσθαι". — Ebenso steht es wohl bei der zweiten Rede: *Chrys.* redet den Verräter an: οὕτως εἶδες πρώην τὴν πόρνην φιλοῦσάν μου τοὺς πόδας; Von einem Küssen der Füße des Herrn, das kürzlich (πρώην) erfolgte, ist aber nur Lk 7,38 die Rede; die beiden Ereignisse sind somit von einander getrennt, Joh 12 aber ist nicht erwähnt.

Man sieht, daß der große Schrifterklärer keineswegs einen glücklichen Griff getan hat, wenn er Mt 26—Mk 14 von Joh 12 trennte. Bereits im Origeneskommentar zu Mt[1]) ist die Frage aufgeworfen, wie es denn möglich war, daß, wenn nach Joh 12 Judas 6 Tage vor dem Leiden des Herrn wegen einer angeblichen Verschwendung von Salbe Einspruch erhoben hat und vom Herrn widerlegt wurde, die übrigen Jünger einige Tage später (nach Mt u. Mk) dieselbe Klage neuerdings vorbrachten. Es ist somit angeschlossen, daß so ähnliche Begebenheiten rasch nacheinander sich wiederholten: also liegen zwei Parallelberichte desselben Ereignisses vor. — Woher weiß sodann der hl. Lehrer, daß die Frau, deren Lob überall verkündigt werden sollte, sich erst damals bekehrt hat? Nirgends ist etwas angedeutet, daß sie eine πόρνη war.

Dabei blieb es meistens in der Folgezeit bei den Griechen. Die verschiedenen Tage der Salbungen kehren immer wieder. *Theodor v. Mopsuestia* weiß davon, daß „die Erklärer der

[1]) MG 13,1722.

Evangelien" meinen, nicht dasselbe Weib sei bei Mt, Mk u. Joh gemeint[1]). Leider ist sein Mt-Kommentar, auf den er dabei verweist, nicht mehr erhalten. Für drei salbende Frauen entscheiden sich im 5. Jahrh. *Hesychius* von Jerusalem[2]), um 1100 *Theophylakt*, der im Mt-Kommentar — wohl im Anschluß an *Chrysostomus* — eher 2 Frauen annimmt, in der Erklärung von Mk, Lk u. Jo aber drei finden will[3]), sowie der ziemlich gleichzeitige *Euthymius Zigabenus*[4]).

In den Fragmenten bei *Cramer* II 60, welche irrtümlicherweise dem *Titus v. Bosra* zugeschrieben wurden, wird mit der Möglichkeit von 4 Frauen gerechnet: οὐκ ἔστι δὲ αὕτη (Lc 7,37) οὔτε ἡ παρὰ τῷ Ματθαίῳ οὔτε ἡ παρὰ τῷ Μάρκῳ οὔτε ἡ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ μνημονευομένη, ἀλλὰ ἑτέρα τις. Daß es sich um 4 verschiedene Frauen handelt im Sinne der von *Origenes* S. 418 erwähnten Möglichkeit, ergibt sich aus dem folgenden: der Verf. lehnt diese Ansicht ab und bescheidet sich „nach genauer Überlegung" mit 3 Frauen.

§ 5. Indirekte Zeugnisse gegen die Gleichsetzung der Schwester des Lazarus und der Sünderin

Allein neben diesen ausdrücklichen Zeugnissen sind noch andere kurz zu berücksichtigen. Gar oft sprechen die Traditionszeugen von der ungenannten Sünderin, ohne sie als die Schwester des Lazarus zu bezeichnen; desgleichen erwähnen sie, wo sie sich mit dieser beschäftigen, nichts davon, daß diese der reinsten Liebe des Herrn gewürdigte Seele eine schlimme Vergangenheit hinter sich hatte[5]).

Besonders Beachtung verdient hier das erstere Vorgehen. Wie *Lagrange* mit Recht bemerkt[6]), mußte die Anonymität der salbenden Sünderin für die Predigt hinderlich sein. — Es ist klar, daß die einzelnen Stellen als solche nichts beweisen — man braucht doch nicht immer von einer Person den Namen anzugeben oder anderes, was man vorbringen könnte. Wenn aber in so vielen und umfangreichen Stellen der Blick der Redner nie in Ver-

[1]) Zu Joh 12,1 MG 66,765 D.

[2]) Quaestiones, Diff. 31 MG 93, 1420 B.

[3]) MG 123, 436 s, 845. 124, 284. 386. 458 f. 768.

[4]) In Mt 26,6 MG 129,640.

[5]) Einen Teil des hieher gehörigen Materiales hat bereits *J. Knabenbauer* Mt² II 407 zusammengestellt. [6]) Lc 236.

gangenheit oder Zukunft der besprochenen Person ruht, auch dann nicht, wo eine Beziehung sich ihm sehr nahe gelegt hätte, so müssen wir schließen, daß der betreffende Vater die in Frage stehende Gleichsetzung nicht angenommen hat. Ein derartiges Schweigen mahnt auch dann zur Vorsicht, wenn der betreffende Traditionszeuge anderswo im Sinne der Identität sich gelegentlich äußert, wie wir es bei *Ephräm, Ambrosius* und *Augustinus* vernommen haben.

1. Die salbende Sünderin wird erwähnt, ohne daß der Lazarusschwester gedacht wird.

A. Griechische Väter: *Irenaeus*, Adv. H. 3, 14, 3. (MG 7,916 A). — *Origenes* hom. 2 in Lev 4 (MG 12,418 B); hom. 15 in Jer (*Klostermann* 129). — *Chrysostomus*, Ad Theodorum lapsum n. 15 (MG 47,301); in Mt hom. 48,6 (MG 58,494). Vgl. die syrische Übersetzung der Homilie in der Patrologia orientalis (11,150). — *Ps.-Chrysostomus*, Hom. in meretricem et pharisaeum (MG 59,531—36); in pharisaeum (ebd. 589—92); in pharisaeum et in meretricem (MG 61,727—34). Die vierte Rede: „In mulierem peccatricem, quae unxit Dominum unguento, et pharisaeum" (ebd. 745—52), welche *Amphilochius* von Ikonium zum Verfasser hat (*Bardenhewer* III² 344) ist im selben Sinne gehalten. — *Cyrillus Al.* (in Lk 7,36 MG 72,624 A).

B. Syrische Zeugen: Von *Ephräm* kommen in Betracht a) die Erklärung von Lk 7,37—50 (*Moesinger* 113—115); b) 3 eng zusammenhängende Reden, nämlich der „sermo de peccatrice (*Lamy* 1,313—38) und die nur griechisch erhaltenen Homilien „In mulierem peccatricem" und „Homilia ad meretricem" (Opera graece et latine 2,297—306; 3,385—95). Allen drei gemeinsam ist ein Gespräch, das die Sünderin mit einem Salbenhändler führt. c) Neben der unten behandelten Paraenetica ad poenitentiam 4 bietet auch die paerenetica 3 (Opera sy. et latine 3,384) und die Paraenesis 42 (Opera graece et latine 2 160) hieher gehörige Belege.

C. Lateinische Väter: *Tertullianus* c. Marcionem 4,18 (ML 2,403 B). — *Ambrosius*, De poenitentia 2,7 s, bes. n. 66. 68 (M 16, 512 f). In Ps. 118, 3,24; 4,26; 10,25; 17,32 (M 15,1232 A; 1249 B; 1339 C; 1451 A; CV 62,55. 80. 218. 393). — *Augustinus*, In Ps. 66 (67),6; 125,5; 140,8 s (M 36,810; 37,1660 s. 1819—21). De s. virginitate 36, 36 (M 40,416 s; CV 41,277). In Jo tr. 7,19 (M 35,1447). Sermo 99,1 (in Lc 7,37—50) M 38,595—602). — Vgl. *Ps.-Augustinus* s. 83 (M 39,1906 s). — *Juvencus*, Evangel. historiae 4,310 (M 19, 305 vgl. 412; ib. 313). — *Sedulius*, Carmen paschale 4,64—81 (M 19,677—79).

2. Dasselbe gilt nun auch von vielen jener Stellen, an denen Maria von Bethanien erscheint: nichts weist darauf hin, daß man in ihr die Büßerin Lk 7 erblickte.

A. Unter den Griechen seien genannt: *Cyrillus von Jerusalem* (Hom. in paralyticum 11 MG 33,1145 A). — Der Verf. der dem *Eustathius von Antiochien* zugeschriebenen Homilia Christologica in Lazarum, Mariam et Martham (ed. *F. Cavallera* Paris 1905); p. 45 kommt wohl die Identität mit der Lk 10 genannten Maria zum Ausdruck, aber nichts weist auf Lk 7 zurück. *Chrysostomus*, In quatriduanum Lazarum (M 48,778–84); *Ps.-Chrysostomus*, Hom. in Mariam, Martham et Lazarum (M 61,701–6); *Cyrillus Al.*, In festum Palmarum (M 77,1052); in Jo 11,2. 20. 32; 12,3 (M 74,37 B. 45 B. 52. 73 D)[1]).

B. Von den Syrern schweigen in ähnlicher Weise *Aphraates* (Demonstratio de fide, ed. *Parisot* Patrologia or. 1,92—94) und *Ephraem*, Hymni de ecclesia et virginitate 26,2 (*Lamy* 4,578).

C. Von den Lateinern sind zu nennen: *Hilarius*, In Mt 26,6 (M 9,1064 B). — *Ambrosius* in Lk 7,37. 10,38 (M 15,1671. 1720). Die eben S. 421 angeführte Stelle de poenitentia 2,7,52 ist auch hier zu verwerten. — *Augustinus*, De cons. ev. 4,10, 18 (M 34,1226 CV 43,413); serm. 103,2—6; 104,1—4 (M 38,613—15; 616—18 = *Morin* 121, 100—102) 112 (ebd. 645) 169, 14. 17 (ebd. 925) 255,2. 5. 6 (1186—8); ebenso die fast gleichlautenden Stellen De civitate Dei 1,13 (M 41,27; CV 40/1,26) und De cura pro mortuis gerenda 3,5 (M 40,596; CV 41,628) c. Faustum 15,6 (M 42,308; CV 25,426). — Dazu kommt *Ps-Augustinus*, Quaestiones in V. et N. T. q. 94,2 CV 50,166, wo der übliche Beweis, der für die Identität der salbenden Frauen aus dem Partizip genommen zu werden pflegt (vgl. S. 417), abgelehnt wird. — *Sedulius*, Carmen Paschale 4,271–280 (M 19,697 s). — *Nicetas v. Remesiana*, De Psalmodiae bono 3 (M 68,375).

Es ergibt sich demnach, daß von einer Tradition für die Einheit der salbenden Frau keine Rede sein kann. Damit ist aber schon dargetan, daß für einen patristischen Beweis für die Ansicht der Sorbonne in der Magdalenenfrage die Grundlage fehlt. (Schluß folgt.)

[1]) Man hüte sich, den Umstand, daß an der letzten Stelle Maria die Heidenkirche darstellen soll, für die Gleichsetzung derselben mit der Sünderin anzuführen. Die vorausgehenden Worte: „Martha ist die jüdische Synagoge, die Gott durch fleischliche Werke ehren will", sagt uns klar, daß der hl. Lehrer nicht auf eine vorausgegangene Bekehrung Marias zurückweist. Vgl. M 77,1052, wo nur Synagoge und Kirche gegenübergestellt werden.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

De Analysi Fidei. Auctore *Antonius Straub S. J.*, theol. et phil. doctor. Innsbruck, F. Rauch, 1922. IV + 420 S. 8°. M 90, K 1800.

Zur vollen begrifflichen Erfassung des theologischen Glaubens gehört auch die Erkenntnis, auf welch letzten objektiven Beweggrund er sich stützt und auf welche Weise dieser Grund im Glaubensakt bejaht wird. Sie wird vermittelt durch die Lösung des berühmten Problems der *Analyse des Glaubensaktes*. Die nachtridentinischen Theologen waren emsig bemüht, es zu meistern. Doch keiner aus ihnen hat seiner Ansicht die allgemeine Anerkennung verschaffen können.

Str. legt als die reife Frucht jahrelanger Untersuchungen eine neue „Analyse" vor, zu der er auf einem bisher nie betretenen Weg gelangt ist[1]). Nach eingehendem Studium des angezeigten Werkes und der darin behandelten Frage habe ich die Überzeugung gewonnen, daß hier die richtige und abschließende Lösung vorliegt. Doch nicht nur die richtige Analyse des Glaubensaktes gibt *Str.*, sondern auch als höchst willkommenes Folgeergebnis die glatte Lösung jener verwickelten Frage, wie man die Heilsnotwendigkeit des theologischen Glaubens mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes vereinbaren könne. Die Analyse des Glaubensaktes ist demnach kein so untergeordneter Lehrpunkt, wie er manchem scheinen mag, abgesehen davon, daß die begriffliche Erfassung des Wesens und Werdens des Glaubensaktes an sich für den Theologen ein wertvolles intellektuelles Gut ist.

[1]) Das Ergebnis, zu welchem *Str.* gelangt, ist zwar schon vor ihm von *Wilmers*, De Fide Divina p. 386 in einer Antithese erwähnt oder vielmehr nur gestreift, aber irrtümlich den Salmaticensern zugeschrieben und mit Gründen abgelehnt worden, welche die „Analyse" *Str.s* nicht treffen.

Wie wird im Glaubensakt dessen *Formalobjekt*, das göttliche Zeugnis[1]), bejaht? Auf diese Frage spitzt sich das Problem der Glaubensanalyse zu. — Wird das göttliche Zeugnis apologetischer Beweise wegen bejaht? Dann hört der Glaube auf, in *dem* Sinn ein theologischer Akt zu sein, daß das göttliche Zeugnis nicht nur sein nächster, sondern auch letzter und einziger Grund sei. Die angesehensten Theologen sind aber ängstlich darum bemüht, dem Glauben den Charakter einer theologischen Tugend zu wahren. Mit Recht. Wo immer die theologischen Erkenntnisquellen vom Glaubensgrund reden, weisen sie stets auf das göttliche Zeugnis, nie auf jene rationalen und empirischen Wahrheiten hin, die praeambula fidei oder motiva credibilitatis genannt werden. — Wenn aber das göttliche Zeugnis im Glaubensakt nicht kreatürlicher Gründe wegen bejaht wird, auf welche andere einwandfreie Weise könnte es bejaht werden, da es nicht unmittelbar evident ist?

Ehe *Str.* die Frage beantwortet, läßt er noch einmal alle bedeutenderen Autoren zu Worte kommen, um die Unzulänglichkeit ihrer Lösungsversuche zu zeigen.

Der weitaus größere Teil des Buches (S. 6–331) ist darum Kritik mit negativen Ergebnissen — für manchen Leser vielleicht eine Geduldsprobe! Immerhin hat die Voranstellung des kritischen Teiles den schätzenswerten Vorteil, daß der aufmerksame Leser auf feine, aber unerläßliche Unterscheidungen hingewiesen, sein Geistesblick durch die Auflösung vieler Fehlschlüsse geschärft und so für eine tiefere und sicherere Erfassung der neuen Lösung vorbereitet wird. Wer zuerst den positiven Teil (332—84) vornehmen wollte, dürfte damit kaum etwas gewinnen. Um den gedrungenen Darlegungen *Str.s* gerecht zu werden und zu erkennen, wie wesentlich und vorteilhaft seine „Analyse" von allen anderen sich unterscheidet, müßte er doch wieder von vorne beginnen.

Die patristische Theologie hat sich mit dem Problem nicht befaßt. Die Werke der mittelalterlichen Theologen enthalten gelegentliche Bemerkungen, die auf die Glaubensanalyse bezug nehmen[2]); doch erst die nachtridentinischen Theologen haben die Frage eingehend untersucht.

---

[1]) Der Kürze wegen fasse ich die beiden Teilmotive des Glaubens, das Ansehen Gottes und die göttliche Bezeugung der geoffenbarten Wahrheiten, mit dem Ausdruck „göttliches Zeugnis" zusammen.

[2]) Dies gilt insbesondere vom *hl. Thomas v. A.*, den viele Theologen als Eideshelfer anrufen zu können glauben. Mit wie wenig Recht, zeigt *Str.* S. 34 ff. Die von Thomas gezogenen Richtlinien weisen auf eine andere Lösung hin als jene sind, zu deren Gunsten er angerufen wird.

Alle Lösungsversuche können auf zwei Klassen zurückgeführt werden. Die älteren Theologen, unter diesen namentlich der hl. Thomas, hielten es für eine nicht anfechtbare Wahrheit, daß *im* Glaubensakt auch sein Formalobjekt, das göttliche Zeugnis, bejaht werde. Für sie lautet das Problem der Glaubensanalyse: *Wie* wird *im* Glaubensakt das göttliche Zeugnis bejaht? — Mehrere neuere Autoren (*Frins* u. a.) haben die Bejahung des Formalobjektes vom Glaubensakt abzulösen versucht. Damit haben sie das Problem im Sinne der älteren großen Theologen nicht gelöst, sondern dessen Vorhandensein geleugnet. Zu wiederholten Malen legt *Str.* gegen ein solches Verfahren mit aller Entschiedenheit Verwahrung ein und widerlegt die Meinung *Frins'* mit einer so erdrückenden Last von Beweisen (249—254), daß es Wunder nimmt, wie sie je Vertreter hat finden können.

Unter den Lösungsversuchen der älteren Theologen heben sich wieder zwei Haupttypen scharf hervor; sie sind gekennzeichnet durch die Namen *Suarez* und *De Lugo*. Jener antwortet auf die Frage, wie im Glaubensakt das göttliche Zeugnis bejaht werde: es wird *im eigentlichen Sinne geglaubt*, d. h. wegen des göttlichen Zeugnisses bejaht. Nach *De Lugo* ist das göttliche Zeugnis eine durch begriffliche Erfassung der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes und der Predigt der Kirche als einer locutio divina *unmittelbar*, wenn auch nicht mit vollkommener Evidenz erkannte Wahrheit, die unter dem Einfluß der Glaubensgnade und des freien Willensentschlusses (pius credulitatis affectus) mit einem über alles festen Assens als Grund des Glaubens bejaht, im *uneigentlichen Sinne geglaubt* wird. — Beide Theologen haben Schule gemacht und bis in die neuere Zeit herein Anhänger gefunden.

Außer den genannten untersucht *Str.* mehrere andere Lösungsversuche, die geringeren Anklang gefunden haben. Sie alle werden mit vorbildlicher Sorgfalt geprüft und mit durchdringendem Scharfsinn als Irrgänge erwiesen. Es werden aber auch angesehene Theologen gegen herkömmliche falsche Unterstellungen und unzutreffende Kritik in Schutz genommen; so *Suarez* gegen den Vorwurf, daß er sich in einem fehlerhaften Kreise bewege; *De Lugo*, daß er den Glaubensakt für eine logische Schlußfolgerung halte. Selbst *Kleutgen*, ein gründlicher Kenner klassischer Theologen, muß sich bisweilen Berichtigungen seiner Kritik gefallen lassen. Überhaupt geht *Str.* in der Kritik nicht ausgetretene Wege; obgleich mehrere von ihm bekämpfte Theorien schon von anderen erfolgreich widerlegt worden sind, so bietet er doch in seiner unwiderstehlichen Beweisführung des Neuen und Bemerkenswerten genug.

Nach der Abweisung so vieler, zum Teil mit großem Aufwand gemachter Lösungsversuche, die alle denkbaren Fälle erschöpft zu haben scheinen, geht *Str.* an die Darlegung und Begründung seines eigenen Forschungsresultates.

Obschon im Glaubensakt ein Materialobjekt, eine geoffenbarte Wahrheit, und ein Formalobjekt, das göttliche Zeugnis bejaht werden, so ist er doch nur *ein* Akt. In der logischen Ordnung wird das göttliche Zeugnis zuerst und unmittelbar und seinetwegen die geoffenbarte Wahrheit mittelbar bejaht. — Der Glaube und in ihm die ***Bejahung des göttlichen Zeugnisses*** muß aber auch eine *über alles feste* Überzeugung sein. (Auch im reinen Naturzustand hätte der Mensch die strenge Pflicht, Gott, der aus der Betrachtung der Geschöpfe erkannten höchsten und ersten Wahrheit, mit einer über alles festen Überzeugung anzuhangen.) Eine solche Festigkeit der Überzeugung kann aber nur durch einen die Urteilskraft bestimmenden *freien Willensentschluß*, nie aber durch kreatürliche Beweisgründe (motiva credibilitatis) erzielt werden. Mögen diese evident wie immer sein, ein Urteil, das sich auf sie allein stützte, würde an Entschiedenheit allen anderen Urteilen, die wie die ersten Grundsätze menschlichen Wissens einer zudringlicheren Evidenz entspringen, nachstehen. — Die im Glauben enthaltene Bejahung des göttlichen Zeugnisses muß also ein über alles entschiedener und darum *freier Assens* sein. ***Hier setzt Str. ein:*** Ist denn die freie Gewißheit in ihren Ursachen bisher richtig erkannt und dargestellt worden? Man war gewohnt, sie als die Wirkung ***zweier***, sich ergänzender Ursachen zu betrachten: der unvollkommen objektiven Evidenz und des freien subjektiven Willensentschlusses, der den Assens befiehlt, weil er als ein Gut erkannt worden ist. Die unvollkommene Evidenz erweise zwar jeden Zweifel als vernunftwidrig, sie sei aber aus sich nicht imstande, den Intellekt zur Zustimmung zu bewegen: ihre Unzulänglichkeit werde durch den Willenseinfluß ergänzt.

In einer Reihe „*philosophischer Vorbemerkungen*“ (S. 332—346) beweist *Str.* die Unmöglichkeit des Zusammenwirkens des *objektiven* Grundes und der *subjektiven* Willensanregung zur Erzeugung eines und desselben Urteilsaktes. Die „Vorbemerkungen“ verdienen die größte Beachtung und bieten mehrfache Anregung zu einer vertieften Behandlung der Lehre über das Urteil und die Gewißheit dar. — Wie anders aber soll die freie Gewißheit, in unserem Falle die über alles feste Bejahung des göttlichen Zeugnisses, zustande kommen? Die Antwort lautet: Zur freien, über alles festen Bejahung des göttlichen Zeugnisses wird der Verstand *vom Willen* (pius credulitatis affectus) *allein*, in keiner Weise durch die objektive Evidenz des göttlichen Zeugnisses (d. i. die motiva credibilitatis) bewogen. Diese

hat nur den Charakter einer notwendigen objektiven *Vorbedingung*, deren Erkenntnis zur vollen Ausrüstung (actus primus proximus) des Intellektes gehört, damit er vom Willen zur Bejahung des göttlichen Zeugnisses bewogen werden kann. So hat denn diese freie, über alles feste Bejahung zwar einen bejahten Gegenstand, aber kein objektives Motiv. — Also ein Urteilsakt ohne eigentliches objektives Motiv? So unglaublich diese Auffassung der freien Gewißheit auf den ersten Blick erscheinen mag, der Zudringlichkeit der von *Str.* beigebrachten Gründe wird sich m. E. niemand entziehen können. In der Tat, hält man sich vor Augen, daß der Wille weder das Gewicht des objektiven Motives noch die Schärfe der Einsicht steigern kann; daß der Verstand ein unfreies Vermögen ist, dessen Akte, soweit sie von einem objektiven Motiv beeinflußt werden, der Nötigung unterliegen; daß die vom freien Willen befohlenen Akte von einer solchen Nötigung frei sind; daß Notwendigkeit und Freiheit nicht Eigenschaften eines und desselben einfachen Aktes sein können; daß *ein* einfacher Assens nicht einerseits einen Satz samt den Prämissen und ihretwegen, andrerseits denselben Satz ohne sie und mit einer größeren oder auch über alles festen, in ihnen nicht begründeten Entschiedenheit bejahen kann; so wird es klar, daß, wo ein objektives Motiv und ein freier Willensentschluß *scheinbar* zur Erzeugung *eines* einfachen Aktes sich gegenseitig ergänzend zusammenwirken, in Wirklichkeit *zwei* von einander sehr verschiedene Akte entstehen, deren gemeinsame Beziehung zu demselben Materialobjekt und gleichzeitige Wurzelung in demselben Seelenvermögen eine Einheit vortäuschen. — Der *eine Akt* wird vom objektiven Motiv, in unserem Fall von den motiva credibilitatis, kausal bestimmt: er ist ein Akt der Einsicht (perspicientia) und ein dieser Einsicht vollkommen entsprechendes Urteil (assensus evidens), daß Gott, der unendlich Weise und Wahrhaftige, gesprochen hat[1]). Dieses Urteil ist unfrei; seine Entschiedenheit steht in geradem Verhältnis zur Klarheit, mit der die motiva credibilitatis erfaßt werden und kann darum nie eine über alles feste Bejahung sein. Insofern das göttliche Zeugnis in dieser Weise bejaht wird, kann es nicht Beweggrund des theologischen Glaubens sein, der ja über alles entschieden sein und auf Gott allein beruhen muß. —

[1]) Die Frage, ob zwischen der Einsicht und dem ihr entsprechenden Urteil ein realer Unterschied obwalte, läßt *Str.* unentschieden. Doch überführt er jene Autoren der Unfolgerichtigkeit, die einerseits einen realen Unterschied zwischen Einsicht und Urteil aufstellen, andrerseits aber behaupten, daß nur die vollkommene, nicht auch eine minder klare Einsicht das entsprechende Urteil zur notwendigen Folge habe.

Der *andere Akt* ist ein weit über den Wirkungskreis der objektiven Evidenz hinausreichender, dem Gebiete der Ethik angehörender Assens, auf dessen Dasein die motiva credibilitatis keinen kausalen Einfluß haben, weil er seinem ganzen Wesen nach ein frei gewollter, der logischen Nötigung entrückter Akt ist. Er setzt eine objektive Bedingung, die motiva credibilitatis voraus, durch deren Erfassung der Intellekt erkennt: Gott hat gesprochen. Diese Erkenntnis gehört, wie gesagt, zum actus primus proximus des Intellektes, damit ihm vernünftigerweise vom Willen ein freier Assens zum erkannten göttlichen Zeugnis befohlen werden könne, ein Assens, dessen Entschiedenheit nicht nach der Klarheit der vorhergehenden Einsicht, sondern nur nach der ethischen Würde, Pflichtgemäßheit und Heilsnotwendigkeit des zu befehlenden Assenses sich richtet. — Es ist klar, daß das göttliche Zeugnis nur insofern Beweggrund des theologischen Glaubensaktes sein kann, als es durch einen frei gewollten Assens bejaht wird, dessen Festigkeit der unvergleichlichen ethischen Güte und Notwendigkeit des Festhaltens an der höchsten Wahrheit entspricht. So wird denn, die durch die motiva credibilitatis erzeugte Erkenntnis des göttlichen Zeugnisses als objektive Bedingung vorausgesetzt, im Glaubensakt das göttliche Zeugnis frei und mit größter Entschiedenheit bejaht, ohne daß irgend ein objektives Motiv auf diesen Bejahungsakt einen kausalen Einfluß ausübte[1]). — Naheliegende Bedenken gegen diese Auffassung der freien Gewißheit werden von *Str.* (S. 341 ff) eingehend gewürdigt und erledigt.

Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich nachstehende glatte Glaubensanalyse:

Alle zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen können zu einer ihrer Geistesbildung entsprechenden Gewißheit über das Dasein des persönlichen, höchst weisen und wahrhaftigen Gottes und zur Gewißheit der Tatsache der christlichen Offenbarung gelangen. — Daraus entspringen jene zwei evidenten Urteile, die

---

[1]) Wer mit seiner Philosophie die Annahme verträglich findet daß die beiden beschriebenen Akte, die durch die motiva credibilitatis erzeugte und die gewollte Bejahung des göttlichen Zeugnisses sachlich *ein* Akt seien, muß diesen wenigstens als einen *virtuell* zwiefältigen Akt ansehen, der zwei anderen vollkommen gleichwertig ist: einem vom objektiven Motiv erzeugten unfreien und einem vom Motiv unabhängigen freien und über alles entschiedenen Assens; er muß ferner zugeben, daß jener eine, virtuell zwiefältige Akt nicht als unfreier, sondern als freier, vom Motiv unabhängiger Assens in den Glaubensakt eingehe (S. 342).

man judicium credibilitatis und credenditatis nennt. Der Mensch erkennt es als seine Pflicht, das göttliche Zeugnis und seinetwegen die geoffenbarte Wahrheit mit einer *über alles* großen Festigkeit anzunehmen. — Die Erfüllung der erkannten Pflicht ist der Glaubensakt, eine freie sittliche Tat, die zwar gewisse objektive Bedingungen voraussetzt, aber von einem freien Willensentschluß allein in ihrem Dasein bestimmt wird. Der Glaube ist *ein* Akt, der die geoffenbarte Wahrheit als Gegenstand, das göttliche Zeugnis als formgebenden Grund, die Verknüpfung beider als Formgebung bejaht. — Er ist also ein *vermitteltes* Urteil, insofern in der logischen Ordnung die Bejahung des göttlichen Zeugnisses der Bejahung der bezeugten Wahrheit vorausgeht, und kann darum ein *virtueller Schluß* im weiteren Sinn genannt werden; im eigentlichen Sinn ist er ein solcher nicht, weil er *nur* Bejahung, nicht Einsicht in den Zusammenhang zwischen Prämissen und Schlußsatz ist. — Die Bejahung des göttlichen Zeugnisses hat als *freier* Assens kein eigentliches objektives Motiv, sondern bleibt bei diesem Zeugnis als dem bejahten Gegenstand stehen. Der Glaube ruht also zuletzt auf Gott allein, insofern er die höchste sich offenbarende Wahrheit ist. Dieser Glaubensgrund ist zwar nicht unmittelbar *durch sich* selbst erkennbar, aber unmittelbar *in sich* selbst bejahbar. Gott ist dieser Analyse gemäß nicht nur nächster, sondern auch letzter und einziger Grund des Glaubens.

Auf Grund seiner Analyse bringt *Str.* (S. 385—418) als wertvolle Zugabe („Corollarium") die Lösung der Frage, wie jene Menschen, die in schuldloser Unkenntnis der Offenbarung leben, das Heil erlangen können. — Wird Gott ihnen, wenn sie tun, was sie können, wunderbarerweise einen Glaubensboten, einen Engel senden oder sie durch eine Privatoffenbarung belehren? Genügt zum Heile die aus dem Zeugnis der Geschöpfe gewonnene Gotteserkenntnis (fides late dicta) oder die bloße Willensbereitschaft zum Glauben (votum fidei)? *Str.* verneint diese Fragen und eröffnet einen anderen Weg zur Lösung des Problems.

Nach tridentinischer Lehre ist bei Erwachsenen die Sündenvergebung nicht möglich ohne das Mittel der inneren Buße; gleichwohl kann diese in einem besonderen Fall (per accidens) durch einen Liebesakt ersetzt werden. Daraus abstrahiert *Str.* die sichere praktische Regel: Ein *innerer* Akt, der an sich (per se) ein notwendiges Heilmittel ist, kann per accidens durch einen anderen inneren Akt ersetzt werden, wenn er den ersten nicht nur der Willensbereitschaft nach (voto saltem implicito), sondern auch seiner *spezifischen Vollkommenheit* nach (*virtute*) enthält, wie dies hinsichtlich der Liebe und inneren Buße der Fall ist.

Die von *Str.* durchgeführte Glaubensanalyse zeigt einen so beschaffenen Akt, der voto et virtute den Glauben enthält, und den zudem alle zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen setzen können und sollen: Aus dem Zeugnis der Geschöpfe erkennt die menschliche Vernunft Gottes Dasein und höchste Weisheit. Zugleich erwacht das sittliche Gewissen, die Erkenntnis der gerechtesten göttlichen Vergeltung und der sittlichen Verpflichtung, sich mit einer über alles festen und darum frei gewollten Überzeugung Gott der höchsten und ersten Wahrheit, anzuschließen. — Die Erfüllung der Pflicht ist ein Verstandesakt, der den dogmatischen Glauben voto et *virtute* enthält und darum *virtueller Glaube* genannt wird. Als *freier* Assens hat er nur einen bejahten Gegenstand, die höchste Wahrheit, aber kein objektives Motiv. Er schließt in sich die Bereitschaft, im Falle einer göttlichen Offenbarung die von Gott bezeugten Wahrheiten anzunehmen. Er ist auch seiner spezifischen Vollkommenheit nach dem formellen Glaubensakt gleichwertig. Wer nämlich Gottes höchster Weisheit und Gerechtigkeit anhängt, bejaht einschlußweise auch Gottes Wahrhaftigkeit im Falle einer Offenbarung. — So ist das Formalobjekt, das die spezifische Wesenheit eines Urteiles bestimmt, in beiden Akten dasselbe: Gott selbst und er allein. Der virtuelle Glaube kann also den formellen per accidens ersetzen; dem außerhalb der göttlichen Offenbarung stehenden Menschen ist dadurch die Möglichkeit geboten, *ohne außerordentliche* Mittel die Gerechtigkeit und das ewige Heil zu gewinnen. (Die *gratia elevans* wird in der gegenwärtigen Heilsordnung stillschweigend vorausgesetzt.) — Prälat *Gutberlet* ist dieser Lösung nahe gekommen; er konnte ihr aber, befangen von der herkömmlichen Theorie der freien Gewißheit, nicht die letzte Vollendung geben.

Dies ist in allgemeinen Umrissen der Inhalt des Buches. Unmöglich kann ein kurzer Bericht von der theologischen Feinarbeit, die darin niedergelegt ist, eine Vorstellung geben oder gar eine widerstrebende Gegenansicht bezwingen. Dies muß der eingehenden Lektüre überlassen bleiben — und der Verf. hat sie nicht leicht gemacht. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß der Leser den gedrungenen Darlegungen und Beweisen, den sorgfältig ausgewählten und gleichsam auf der Goldwage gewogenen Ausdrücken, erklärenden und einschränkenden Zusätzen seine volle Aufmerksamkeit zuwenden. — Ich stehe nicht an, das Lob, das von anderer Seite dem Werke *Str.s* über die Kirche gerechterweise zuteil geworden ist, auf seine neueste Schrift auszudehnen: sie erinnert an die klassischen Werke der großen nachtridentinischen Theologen. — Nur eins bedaure ich, daß *Str.* die Theologie des Glaubensaktes nur unter dem Gesichtspunkt der Kon-

troverse über dessen Analyse betrachtet, und nicht vollständig in einer dogmatischen Monographie behandelt hat. — Dem Namenregister sollte auch ein Sachregister beigegeben werden. — Die saubere Ausstattung seitens des Verlags verdient alle Anerkennung.

Innsbruck. Ludwig Lercher S. J.

Theologica de Ecclesia. Auctore *Mich. d' Herbigny S. J.* II. De Deo catholicam ecclesiam organice vivificante seu de hodierna ecclesiae agnitione. Ed. II. auctior. Paris, G. Beauchesne, 1921. VI + 359 S. gr. 8°.

Dem ersten Band dieses apologetisch-dogmatischen Traktates über die Kirche, der im Jahrgang 44 (1921) dieser Zeitschrift S. 438 f besprochen wurde, ist in kurzem Zwischenraum der zweite gefolgt. Er zerfällt in drei Hauptabschnitte. Im ersten handelt der Verf. von der Erkennbarkeit der wahren Kirche Christi aus den bekannten 4 Eigenschaften, welche nach dem Willen ihres Stifters ihr wesentlich zukommen und nach außen erkennbar in die Erscheinung treten. Im zweiten wird gezeigt, daß unter allen jenen Religionsgemeinschaften, die sich christlich nennen, nur die römisch-katholische Kirche jene vier Merkmale zusammen besitzt und deswegen nur sie die wahre, von Christus gestiftete Kirche ist. Im dritten Abschnitt wird die Kirche Christi nach ihrem sozialen Aufbau und ihrer organischen Struktur betrachtet. Zunächst werden die Bedingungen festgestellt, von denen die Zugehörigkeit zur Kirche abhängt, dann die hierarchische Stufenordnung innerhalb ihrer Mitglieder erörtert, nämlich die Stellung und Machtbefugnisse der Bischöfe und der Primat des römischen Bischofs über die gesamte Kirche und die einzelnen Gläubigen. Endlich behandelt der Verf. die Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubens- und Sittenlehren, das Objekt und den Träger dieser Unfehlbarkeit und die zur segensreichen Wirksamkeit der Kirche geforderte Unabhängigkeit des hl. Stuhles von jeder weltlichen Gewalt.

Obwohl es heutzutage nicht mehr an vielen vortrefflichen Lehrbüchern über die Kirche Christi fehlt, welche das Thema in dogmatischer und apologetischer Hinsicht gründlich behandeln, so bedeutet doch das vorliegende Werk eine wertvolle Bereicherung der katholischen theologischen Literatur, da es gar manche Eigentümlichkeiten besitzt, durch die es sich von den bereits vorhandenen vorteilhaft unterscheidet und dieselben zum Teil ergänzt.

Die Hauptstärke des Verfs liegt nicht in der spekulativen Durchdringung des Stoffes oder in der Aufrollung und Lösung schwieriger und subtiler Probleme, die er meist nur kurz andeutet

oder auch ganz beiseite läßt. Ja, man möchte sogar wünschen, daß er in dieser Hinsicht das gründliche und tiefschürfende zweibändige Werk von P. *A. Straub* (De Ecclesia Christi, Innsbruck, 1912) etwas mehr ausnützte. Dagegen zeichnet es sich durch drei Vorzüge vor allen andern aus: durch große Klarheit und lichtvolle Darstellung, durch gründliche und erschöpfende Beweisführung aus Schrift und Tradition und endlich durch reichliche Berücksichtigung der gegnerischen Ausführungen, besonders aber der orientalischen schismatischen Theologie.

Der Verf. hat als Leser seines Werkes nicht nur bereits ausgebildete Theologen oder Professoren, sondern hauptsächlich Schüler im Auge und bemißt danach seine Darstellung. Dem Schüler muß vor allem jeder Begriff genau erklärt, der Sinn der einzelnen Thesen möglichst scharf und unzweideutig bestimmt und die Gedankenentwicklung, der logische Aufbau und Fortschritt der Argumente und deren Gliederung übersichtlich und in leicht verständlicher Weise dargelegt werden, soll sein Wissen nicht in vielen Punkten mangelhaft und seine Auffassung in mancher Hinsicht unvollständig oder gar fehlerhaft bleiben. Dies alles leistet der Verf. in hervorragenden Weise; ja, es dürfte vielleicht mancher der Meinung sein, es sei in der Zergliederung der Gedanken und Abteilung der Beweise hie und da des Guten zu viel getan worden.

Die Kirche, ihre Entstehung, Einrichtung, Verfassung, Aufgabe und Notwendigkeit sind Wahrheiten, die nur durch die Offenbarung erkannt werden können; darum tritt die sogenannte ratio theologica in der Ecclesiologie stark zurück gegen die positive Beweisführung aus Schrift und Tradition. In richtiger Würdigung dieses Umstandes hat der Verf. auf dieselbe allen Fleiß verwendet. Die grundlegenden Schrifttexte hat er mit einer Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt, wie man sie anderswo wohl kaum findet; er entnimmt den Texten so ziemlich alles, was sich aus ihnen überhaupt herauslesen läßt. Aber auch sonst macht er von der Hl. Schrift den reichlichsten Gebrauch, wie sich jeder aus dem dem 2. Bande beigegebenen Index scripturisticus überzeugen kann. Desgleichen ist das patristische und kirchengeschichtliche Material mit einer Vollständigkeit herangezogen, die man kaum mehr überbieten kann; nimmt doch z. B. der historisch-apologetische Beweis für den Primat des römischen Papstes aus der Literatur der altchristlichen Zeit bis zum Abschluß des Konzils von Chalcedon volle 70 Seiten ein.

Ein Werk über die Kirche kann nur geschrieben werden mit beständiger Rücksichtnahme auf die gegnerischen Meinungen, auf die außerkatholische theologische Literatur und auf die Einwürfe, die von jener Seite sowohl in exegetischer als historischer Hinsicht erhoben

werden. Auch in dieser Beziehung entspricht das vorliegende Werk vollkommen allen Anforderungen, die man an ein Schulbuch billigerweise stellen kann. Sowohl die protestantische als die anglikanische Auffassung der alten und neuen Zeit kommt hinreichend zu Worte; ebenso werden die neuesten Kontroversen mit den Heterodoxen gebührend beleuchtet. Was aber das Werk besonders auszeichnet, ist die sorgfältige und liebevolle Rücksichtnahme auf die orientalische Theologie. Der Verf. ist ja bekannt als ein ausgezeichneter Kenner des Orientes und aller religiösen Strömungen, die in den getrennten Kirchen des Ostens sich geltend machen. Seit Jahren ist er ein unermüdlicher Vorkämpfer für deren Wiedervereinigung mit der römischen Kirche; er kennt genau ihre Mentalität und ist so imstande, den jungen Theologen zu zeigen, auf welche Weise man am besten die Bedenken, die sie noch zurückhalten, zerstreuen kann. Da gegenwärtig die orientalischen Kirchen, besonders aber die russische, in einer schweren Krisis sich befinden und gar manche Blicke von dort sich bereits nach Rom zu richten beginnen, von wo allein noch Heil zu erhoffen ist, so kann das Studium dieses ausgezeichneten Werkes allen Theologiestudierenden, aber auch allen Unionsfreunden aufs wärmste empfohlen werden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung von *Joseph Kramp S. J.* Regensburg 1920, Fr. Pustet. 8°. 120 S. M 7.—.

Opfergedanke und Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete. Von *Joseph Kramp S. J.* 1. u. 2. Auflage. Regensburg 1921, J. Kösel & Fr. Pustet. 12°. 143 S.

Nach dem Trienter Konzil wurde es Gemeingut der katholischen Theologen, daß in der hl. Messe keineswegs Brot und Wein, sondern einzig und allein Christus, unser Herr, die „wahre und eigentliche Opfergabe" sei und daß darum die zum eigentlichen Opferakt gehörige Änderung — wie immer diese gedacht werden mag — nicht an Brot und Wein, sondern an Christus vorgenommen werde. Im Gegensatz zu dieser Anschauung stellt P. *Kramp* in den beiden vorliegenden Schriften eine Meßopfertheorie auf, derzufolge 1. auch Brot und Wein „wahre und eigentliche", wenn auch nicht „endgültige" Opfergaben sind, und 2. die verändernde Opferhandlung eben an Brot und Wein, nicht aber an Christus, vorgenommen wird. Diese physische Veränderung, durch welche Brot und Wein „geheiligt" werden, erfolgt in der

Konsekration als solcher (d. h. durch die Transsubstantiation). Für seine Opferanschauung wählt *Kr.* die Bezeichnung „Konsekrationstheorie", weil dieser Name am ehesten wiedergebe, was für dieselbe charakteristisch ist: „eine mit physischer Veränderung verbundene Heiligung, Konsekratien der Opfergabe" (Die Opferanschauungen 107).

Die erste der beiden genannten Schriften dient der theoretischen Begründung der Konsekrationstheorie aus Geschichte und Liturgie. In der zweiten kleineren Schrift wird versucht, die Theorie in die breiten Massen zu bringen und in den Dienst der praktischen Frömmigkeit zu stellen.

I. Der Verf. beruft sich für seine Meßopferanschauung auch auf das Trienter Konzil. Hier liegt der entscheidende Punkt. Hat das Tridentinum wirklich die Konsekrationstheorie gelehrt oder doch gehalten? Zur Bejahung der Frage verspricht der Verf. eine eigene, nach den Konzilsakten bearbeitete Untersuchung. Vorderhand wird (Die Opferanschauungen 104) nur das Schema zu einem Lehrdekret herangezogen, das im Jahre 1552 von 5 Erzbischöfen und 13 Bischöfen dem Konzil vorgelegt wurde; der weitere Verlauf der Verhandlungen und ihr Einfluß auf das endgültige Lehrdekret, in welchem jede Spur von Konsekrationstheorie ausgemerzt erscheint, wird leider nicht berücksichtigt. Und doch kommt auf den Sinn des endgültigen Lehrdekretes alles an. Aus den Konzilsakten seien folgende Tatsachen festgestellt:

1) Erste Tatsache: *Kr.* hat wohl recht, wenn er im 1. Kapitel des Schemas von 1552 die Konsekrationstheorie ausgesprochen findet in dem Satz: „Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam sacrificium (genauer gesagt: victimam oder hostiam) esse proprie dictum, nihil causae dici potest, quin Eucharistia, quam sacerdotes s. benedictione, quae verbis fit, quibus catholica Ecclesia utitur tanquam forma sacramenti, conficiunt atque Deo offerunt, verum ac proprium sacrificium dici debeat". Zum gleichen Zwecke hätte er sich auf das 2. Kap. desselben Schemas berufen können, wo es heißt: „Haec vero hostia (gemeint ist die hostia des Kreuzopfers) incruento modo singulis diebus consecratur, offertur et sumitur" (*Baronius*, Annales, ed. *A. Theiner* 38,431). — Noch mehr. In dem umgearbeiteten Schema, das 10 Jahre später, am 6. August 1562, zur Beratung vorgelegt wurde, kann man dieselbe Konsekrationstheorie aufs neue ausgesprochen finden. Dieses Lehrschema sagt im 1. Kap. zum Beweise, daß die hl. Messe ein eigentliches Opfer sei: „Ea etiam verba, quibus in offerendo et conficiendo sacerdotes utuntur, hoc verum divinissimum sacrificium declarant,

si quidem rerum externarum per sacerdotem benedictio, consecratio et oblatio sacrificium proprie statuunt" (Concilium Tridentinum. Edidit Societas Goerresiana VIII [ed. *St. Ehses*] 752). Dieser Opferbegriff wird im 2. Kap. „De necessitate sacrificii Missae et quod crucis sacrificium [*Theiner:* sacrificio] non deroget" wiederholt. Nachdem ausgeführt ist, daß das Meßopfer die Früchte des Kreuzopfers zuwende, fährt das Schema weiter: „Eadem etenim hostia, idem ipse Christus, qui in cruce se ipsum obtulit, in hoc sacrificio Patri offertur et immolatur, sola tamen diversa offerendi ratione. Nam etsi vere Apostolus dixit (Hebr 10,14), Dominum unica oblatione consummasse in aeternum sanctificatos, ea tamen oblatio sanguinis effusione peracta est; haec vero hostia incruento modo singulis diebus consecratur, offertur et sumitur, ut cruentae illius memoria fiat" (*Ehses* VIII 752). Die Verfasser des Schemas scheinen also der Meinung gewesen zu sein, das Wesen des Opfers (oder einer Opferart) bestehe im benedicere, consecrare, offerre, oder, weil im 2. Kap. das benedicere übergangen ist, im consecrare und offerre.

Zweite Tatsache: Durch diesen Opferbegriff findet sich im 2. Kapitel ein objektiver Widerspruch, der den Verfassern entgangen zu sein scheint. Zuerst wird nämlich gesagt, die hostia des Meßopfers sei dieselbe wie beim Kreuzopfer: „Eadem etenim hostia, idem ipse Christus, qui in cruce se ipsum obtulit, in hoc sacrificio Patri offertur et immolatur, sola tamen diversa offerendi ratione", und dann wird, unter Anwendung des genannten Opferbegriffes, gelehrt: „Haec vero hostia incruento modo singulis diebus consecratur, offertur et sumitur". Diese numerisch identische Opfergabe war nun am Kreuz einzig und allein Christus, und von Christus läßt sich nicht (im Sinne der Konsekrationstheorie) sagen, er werde in der Messe konsekriert; in der Messe werden nur Brot und Wein konsekriert. Und wenn auf der anderen Seite die Konsekrationstheorie behauptet und behaupten muß, Brot und Wein seien wahre und eigentliche Opfergaben der Messe, so kann sie nicht zugleich den Satz aufstellen, die Opfergabe von Kreuz und Altar sei identisch, denn am Kreuze ist in keiner Weise Brot oder Wein geopfert worden.

Die Art, wie im Schema die Identität der hostia des Kreuz- und Meßopfers mit der Konsekrationstheorie zusammengestellt wird, enthielt also einen Widerspruch, der nur dadurch behoben werden konnte, daß entweder jene Identität der hostia oder die Konsekrationstheorie in ihrer Anwendung auf die Messe fallen gelassen wurde. Aut — aut! Welche Alternative wurde gewählt?

Dritte Tatsache: Im umgearbeiteten Schema, das den Konzilsvätern am 5. Sept. 1562 vorgelegt wurde (*Ehses* VIII 909 f)

und im endgültigen Lehrdekret (*Denz.* 938—940) wird 1. die Identität der hostia noch mehr betont, indem statt „Eadem etenim hostia" gesagt wird: „Una enim eademque est hostia"; 2. jede Spur der Konsekrationstheorie ist ausgemerzt: der Opferbegriff im 1. Kap. ist gestrichen und ebenso im 2. Kap. dessen Anwendung auf die „haec hostia" [1]). Wie war man dazu gekommen? Bei der Beratung über den Entwurf des Schemas wurde der von der Konsekrationstheorie aufgestellte Opferbegriff von mehreren Vätern abgelehnt.

Nachdem 1) der Bischof von Genua, *Augustus Salvaigus O. Pr.* auf eine petitio principii hingewiesen hatte, deren sich die Verfasser des Schemas nicht bewußt geworden waren, wurde 2) die Begriffsbestimmung des Schemas „benedictio, consecratio et oblatio sacrificium proprie statuunt" von dem Bischof von Segovia, *Martinus de Ayala* angegriffen: „Improbavitque idem esse ‚consecrare' et ‚sacrificare', cum sacrificium quid diversum importet" (VIII 765); dieses „diversum" kann nicht das engere „offerre" sein, denn die „oblatio" war ja im Schema der „consecratio" beigefügt. *Ayala* vertrat die Ansicht: Testamentum (1.) dicatur et (2.) confirmatur. (1) Dicatum autem fuit testamentum novum in coena. At Paulus dicit: ‚Nec absque sanguine dedicatio fit' (Hebr 9.18); ergo per sacrificium. (2.) In cruce autem fuit ipsum testamentum confirmatum sanguine fuso, (1.) dicatum autem in coena spirituali sanguine, vero tamen. Unde Evangelium ait: ‚Hic sanguis novi testamenti' etc. Quare Christus dicit: ‚Hoc facite', quod scilicet fecit" (VIII 765). *Ayala* sah also das Coena-Opfer als sakramentale (‚spirituali') Blutvergießung an. Dann folgt unmittelbar die Ablehnung der Konsekrationstheorie durch die oben angeführten Worte: „Improbavitque idem esse ‚consecrare' et ‚sacrificare'".

3) *Andreas Cuesta*, Bischof von Leon, war mit dem im Schema aufgestellten Opferbegriff auch nicht einverstanden: „Probavit Missam esse sacrificium hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate. Et hac ratione dicitur sacrificium Missae repraesentare mortem Christi et veram veri sacrificii rationem habet. Unde B. Thomas dicit, consecrationem esse sacrificium, quia hoc sacramentum non potest consecrari absque sacrificio. Et Christus cum mysterio addidit: ‚Hoc facite' post ambas consecrationes. Christus itaque

[1]) Dafür ist der von der Theorie der sakramentalen Blutvergießung in den Vordergrund gestellte Gedanke, daß die Messe eine (in der sakramentalen Blutvergießung bestehende) repraesentatio sacrificii crucis sei, in das Schema aufgenommen (*Denz.* 938).

cum haec fecisset, vere sacrificavit, et omne id, quod sacerdos facit, fecit Christus" (VIII 777).

4) *Antonius Corrionero*, Bischof von Almeria, lehnt den Opferbegriff des Schemas ab, ohne einen anderen bestimmten anzugeben: „Declaravit primo, quid sit sacrificium, ex B. Thoma 2.2 q. 85 art. 1 cum sit res oblata Deo, circa quam aliquid fit. Non tamen quoties consecratur, offertur. Nam potest sacerdos consecrare Eucharistiam et non offerre, licet peccaret. Non est igitur de ratione sacrificii consecratio, cum verba consecrationis Eucharistiae nullo modo pertineant ad sacrificium [?]" . . . Die hl. Messe sei von Christus als Opfer eingesetzt, „cum illis verbis ‚Hoc facite' praeceperit sacrificandum, dicens: ‚Facite' non: ‚Dicite', ut notant Caietanus et alii, scilicet: Facite corpus, quatenus traditur et immolatur" (VIII 777 f).

5) *Lupus Martinez de la Gunilla*, Bischof von Elne: „Christumque obtulisse in coena explicetur; et probat sententiam Legionensis et doctrina ponatur" (VIII 779). Die explicatio, die der Bischof von Leon von der oblatio Christi in coena gab, war die Ansicht von der sakramentalen Blutvergießung (siehe oben 3).

6) *Antonius Sebastianus Minturnus*, Bischof von Ugento, beweist den Dank- und Sühnecharakter des Coena-Opfers auf verschiedene Arten, „praesertim cum consecratio praesupponeret immolationem iuxta B. Thomam" (VIII 779). Der Sinn dieses Satzes ist dunkel, paßt aber nicht zur Konsekrationstheorie, wenn das praesupponere bedeutet: ontologisch voraussetzen, denn nach ihr ist consecrare und immolare ontologisch dasselbe.

7) *Guilelmus Cassador*, Bischof von Barcelona: „Explicetur in doctrina, Christum in coena obtulisse propitiatorie et expiatorie, quod multis rationibus comprobavit. Et figurae Melchisedech et agni paschalis, qui et immolabatur et comedebatur, in eo impletae sunt. Et consecratio separatim facta sanguinis notabat separationem corporis et sanguinis in cruce faciendam" (VIII 781). Ob er in dieser repraesentatio des Kreuzopfers die immolatio sah, welche der immolatio des Osterlammes entsprach, ist nicht klar, liegt aber nahe.

8) Der Bischof von Lerida, *Antonius Augustinus:* „Doctrina ponatur; et probat notationes Madrutii (für unsere Frage belanglos), Mutinensis (ebenso), Legionensis et Segobiensis" (von deren Ausführungen in den Acta besonders die Theorie von der sakramentalen Blutvergießung mitgeteilt wird; siehe oben 2 und 3) (VIII 778).

9) Der Bischof von Pamplona, *Didacus Ramirez Sedeño:* „Explicetur in doctrina, Christum in coena obtulisse. Probatque sententiam Legionensis et Almeriensis" (welche beide die Konsekrationstheorie abgelehnt hatten; oben 3 und 4) (VIII 783).

Daneben vertrat eine Reihe von Vätern die Konsekrationstheorie. Ob in den Verhandlungen auf den durch die Konsekrationstheorie in das 2. Kapitel hineingetragenen, oben S. 435 beleuchteten Widerspruch hingewiesen wurde oder nicht, ist aus den Acta nicht zu ersehen.

Eine Zusammenstellung der Censurae Patrum super doctrina de sacrificio Missae ist, entgegen der sonstigen Gewohnheit, in den Acta nicht mitgeteilt. Wir hätten sonst aus diesen Censurae die maßgebenden Gesichtspunkte bei der Neubearbeitung der Doctrina ersehen können.

Am 21. August 1562 war die examinatio canonum et doctrinae de Missa abgeschlossen; am 5. September 1562 erhielten die Konzilsväter die „Doctrina et canones de sacrificio Missae reformata iuxta censuras patrum", worin jeder Anklang an die Konsekrationstheorie vermieden war.

Wer hatte die Umarbeitung des früheren Schemas vorgenommen? Unter den „Patres deputati ad conficiendum canones et doctrinam de sacrificio Missae", die das erste Schema ausgearbeitet und nachher den Censurae Patrum entsprechend umzuarbeiten hatten, findet sich von den oben angeführten Gegnern der Konsekrationstheorie nur der Bischof von Almeria, *Ant. Corrionero* (oder, wie in den Acta VIII 721 steht, *Gurroniero*). So ist denn die Ausmerzung der Konsekretionstheorie (und die Einfügung der repraesentatio sacrificii crucis) wohl seinem Einfluß und der Rücksicht auf die andern angeführten Gegner derselben zuzuschreiben.

Das also umgearbeitete Schema wurde in der Generalkongregation vom 7. September 1562 durchberaten und mit einigen unwesentlichen, rein stilistischen Änderungen in der 22. feierlichen Sitzung am 17. September 1562 endgültig angenommen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung dürfte also sein:

a) Die Konsekrationstheorie findet keine Stütze in den vom Trienter Konzil vorgetragenen Lehren; denn als solche haben nur jene zu gelten, die in den endgültigen Capita doctrinae und Canones enthalten sind.

b) Die Konsekrationstheorie, wie sie von vielen Theologen und Konzilsvätern verstanden worden zu sein scheint, oder wenigstens so, wie sie im 2. Kap. des ursprünglichen Schemas ausgesprochen wurde, enthält einen objektiven Widerspruch mit der Lehre von der Identitas hostiae beim Kreuz- und Meßopfer.

c) Die Konsekrationstheorie wurde aus dem Schema absichtlich ausgeschieden — ob dies wegen des genannten

Widerspruches geschah, läßt sich aus den vorliegenden Acta nicht erweisen, ist aber dennoch möglich[1]).

II. *Kr.* findet nun die Konsekrationstheorie in der römischen Meßliturgie wenigstens implicite ausgesprochen. Bei der Untersuchung setzt er voraus, „daß irgendwelche Opferanschauungen in der Liturgie wirklich zum Ausdruck kommen" (Die Opferanschauungen 43). Wenn „irgendwelche Opferanschauungen" soviel besagen soll als irgendwelche ausgebildete und klar erfaßbare Theorien, so dürfte die Voraussetzung doch zu gewagt sein. Jeder Liturgiker weiß, wie schillernd oft die liturgischen Formeln sind; *Eisenhofer* hat das noch jüngst (Theol. Revue 22 [1921] 351 f) gegenüber willkürlichen Deutungen und Überschwenglichkeiten mit Recht und Mut hervorgehoben. Gerade in der Frage nach dem Vorhandensein eines klaren und ausgebildeten Meßopferbegriffes in der römischen Liturgie legt der Verf. gegen die Richtigkeit seiner Voraussetzungen Zeugnis ab, wenn er (Die Opferanschauungen 51) schreibt: „Nun ist zu beachten, daß in der ganzen Meßliturgie Christus niemals als offerens auftritt. Die Kirche ... bringt das Meßopfer dar, soweit die liturgische Seite der Opferhandlung in Frage kommt ... Wenn es dogmatisch nicht feststände, daß Christus der principalis offerens in der Messe ist, aus den liturgischen Opfergebeten kämen wir nicht auf den Gedanken". Also ein so wesentlicher Punkt des Meßopferbegriffes wie der principalis offerens kommt in den liturgischen Gebeten nicht zum Ausdruck! Noch mehr. In „Opfergedanke" (S. 41) schreibt *Kr.*: „Kennt die Meßliturgie den Opfersymbolismus oder die Absicht, durch Darbringen einer Gabe die Darbringung des eigenen Ich äußerlich kundzutun? Aus der Natur der Sache heraus werden wir hier nicht zu hohe Ansprüche stellen, nicht zu viel erwarten dürfen ... Der Ordo Missae bietet in der Tat nicht mehr als Andeutungen für diesen Symbolismus .. Wie die Sekretgebete bei ihrem reichen Wechsel an Ausdrucksformen in allen Dingen dem Gedanken freieren Spielraum lassen, so auch in unserer Frage. Sie bieten eindeutig klare Texte für den Opfersymbolismus". Aber in den drei vom Verf. angeführten Sekreten (v. 22. Juni, Samstag nach Aschermittwoch, Samstag nach Pfingsten) wird keineswegs „eindeutig klar" zum Ausdruck gebracht, daß die äußere Gabendarbringung die Darbringung des eigenen Ich symbolisiere. Die Meßliturgie scheint also auch an diesem zweiten wesentlichen Punkte des Opferbegriffes zu versagen.

[1]) Die Theorie von der sakramentalen Blutvergießung steht mit den Lehren des Konzils in vollem Einklang.

Nach solchen Feststellungen dürfte es als gar zu kühn erscheinen, aus der römischen Meßliturgie den richtigen Meßopferbegriff herausarbeiten zu wollen. Den Beweis für die Behauptung, die Liturgie setze die Konsekrationstheorie voraus und lasse sich nur aus ihr erklären, erblickt der Verf. in der Tatsache, daß Brot und Wein als „Opfergaben" bezeichnet werden. Aber folgt daraus, daß sie damit als „eigentliche und wahre", d. h. sakrifikale Opfergaben gekennzeichnet sein sollen? Aus den meisten Sekreten — um diese handelt es sich an erster Stelle — läßt sich darüber schlechterdings keine Entscheidung fällen. Und mögen Brot und Wein noch so oft „hostiae, oblationes, oblata, dona, sacrificia, munera" genannt werden, so ist damit über unsere Frage noch nichts entschieden, und zwar darum, weil diese Ausdrücke in der Liturgie ebensowohl für uneigentliche als für eigentliche sakrale Opfergaben verwandt werden; wird doch sogar die elevatio manuum und die Osterkerze ein sacrificium genannt. Diese Unbestimmtheit wird auch nicht durch den Zusatz „(munus etc.) sacrandum, consecrandum" behoben, weil die uneigentlichen Opfergaben Brot und Wein bei der Wandlung wirklich konsekriert werden. Dabei ist wohl zuzugeben, daß ein flüchtiger Überblick über diese liturgischen Formeln den allgemeinen, unbestimmten Eindruck erweckt, als läge ihnen die Konsekrationstheorie zugrunde.

Hingegen bietet uns die Liturgie auch Opfergebete (Sekreten), welche diesem allgemeinen, unbestimmten Eindruck eine Richtung geben, in der ein Widerspruch mit dem Tridentinum nicht zu befürchten ist. Es unterscheidet nämlich die Liturgie zwischen der gegenwärtigen Oblatio von Brot und Wein und dem nachfolgenden Sacrificium und schreibt jener Oblatio gesonderte Wirkungen zu: so z. B. in der öfters wiederkehrenden Sekret (vom Samstag vor Quinquagesima, vom 3. Fastensonntag u. s. w.): „Haec hostia [d. h. die gegenwärtige Oblatio von Brot und Wein], Domine, quaesumus", [zeige ihre Wirkung:] emundet [auf irgend eine Weise] nostra delicta: et ad sacrificium celebrandum [das eigentliche Opfer liegt noch in der Zukunft, dessen würdige Feier hängt ab von der Wirkung der gegenwärtigen Oblatio:] subditorum tibi corpora mentesque sanctificet". Jene Theologen, die in der Messe eine zweifache Oblatio annehmen, 1. eine oblatio (nicht sacrificium) panis et vini von Seite der Kirche, 2. eine oblatio vere sacrificalis corporis et sanguinis Domini von Seite Christi und der Kirche, (jene iuris ecclesiastici, diese iuris divini) können sich also immerhin auf Angaben der Liturgie berufen, und sie sind nicht der Meinung des Verf.s (Die Opferanschauungen 45), daß von der ganzen Meßliturgie für sie nichts mehr übrig bleibe, als

ein „Trümmerfeld". Auch jene andere Auffassung, die das Kanonstück vor der Konsekration für eine Vorwegnahme der in der Wandlung enthaltenen Darbringung ansieht, kann sich mit Recht auf liturgische Gebete stützen. Denn „unstreitig haben mehrere Sekreten unseres Meßbuches nicht mehr Brot und Wein, sondern nur das sakramentale Opfer, welches in der Konsekration gegenwärtig wird, im Auge" (*Thalhofer-Eisenhofer*, Handbuch der Liturgik II 135). *Kr.* selber führt einige dieser Sekreten an (Die Opferanschauungen 70) und bemerkt dazu: „Soweit diese Sekretgebete der nachtridentinischen Zeit angehören, dürfte sich in ihnen der Einfluß der herrschenden Immolationstheorie geltend gemacht haben mit ihrer Ansicht von einer Vorwegnahme des Konsekrationsmomentes". Dann fährt er fort: „Soweit sie der früheren Zeit angehören — und von den anderen gilt sachlich dasselbe — beziehen sie sich ohne Zweifel auf die Konsekration, aber nicht im Sinne einer Vorwegnahme, sondern eines Hinweises, wie er ja auch in der gewöhnlichen Bitte um Heiligung der Gaben in anderer Form gegeben ist". Hiebei ist offenbar nicht beachtet, daß sich manche Sekretgebete in dieses Schema nicht fügen.

So z. B. die Epiphaniesekret: „Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, dona propitius intuere, quibus non iam aurum, thus et myrrha [aus dem folgenden Gegensatz kann beigefügt werden: vel aliud naturale donum] profertur, sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur, Jesus Christus . . ." Der Ausdruck „eisdem muneribus" kann sich nicht auf die Brot- und Weinsubstanzen beziehen, denn es wäre häretisch zu sagen: panis vinique substantiis Jesus Christus sumitur; er bezieht sich auf die bereits konsekrierten Oblaten von Brot und Wein. Ähnlich in einer alten Weihnachtssekret (Sacr. Leonianum; ed. *Feltoe* S. 161, N. III): „Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus nec inrationabilium cruor effunditur animantum [noch irgend eine natürliche irdische Gabe], sed, Sancti Spiritus operante virtute, sacrificium iam nostri [nostrum?], corpus et sanguis est ipsius sacerdotis". Eine Sekret am Feste Johannes des Täufers (ebd. S. 32, n. V) lautet: „Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritualem tibi, summe Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur, pariterque et devotorum munus et remunerantis est praemium". *Kr.* führt (Die Opferanschauungen 81 f) selber einige Gebete an, in denen die Identität der Opfergabe beim Meß- und Kreuzopfer ausgesprochen wird. Diese Art von liturgischen Gebeten kennt keine andere „wahre und eigentliche Opfergabe" als Christus — ganz wie das Tridentinum, im Gegensatz zur Konsekrationstheorie.

Die der Wandlung vorausgehenden Opfergebete bringen also verschiedene Gedanken zum Ausdruck; bald sind sie eine Vorwegnahme dessen, was in der Konsekration geschieht und sehen dann nur Christus als Opfergabe an, bald beziehen sie sich ausdrücklich auf Brot und Wein als uneigentliche Oblationsgaben der Kirche und der Gläubigen, die Gott zur Heiligung dargeboten werden, damit, was in Christi Leib und Blut verwandelt werden soll, schon vorher geziemender Weise geheiligt sei; bald sind vielleicht auch beide Gedanken verschmolzen, aber nicht so, daß sich daraus die dem Tridentinum widersprechende Konsekrationstheorie ergibt.

Was der Verf. (Die Opferanschauungen 44 f) für „geradezu undenkbar" hinstellt, nämlich „daß wir über die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie aus ihr selbst keinen hinreichenden Aufschluß erhalten sollten", ist nicht bloß denkbar, sondern Tatsache, wenn unter dem etwas unbestimmten Pluralausdruck „Opferanschauungen" die Konsekrationstheorie als der Opferbegriff der Liturgie verstanden wird.

So hoch man also auch die kirchlichen Gebete der Liturgie bewerten mag, sie sind und leisten nicht alles; und wenn man sich nur ihrem allgemeinen Eindruck hingeben will, führen sie zu Willkürlichkeiten, ja sogar zu Irrtümern.

Die Sonne, von der die kirchlichen liturgischen Formeln der hl. Messe bestrahlt werden müssen, sind die göttlichen Einsetzungsworte. Diese zeigen uns 1. Christus als principalis offerens, 2. Christus allein als hostia, 3. die oblatio incruenta als Seitenstück zur oblatio cruenta des Kreuzopfers, d. h. auf dem Altare Darbringung mit sakramentaler, am Kreuz mit physicher Blutvergießung, — im Einklang mit dem tridentinischen Wort: „In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit" (*Denz.* 940). Der Wucht der Einsetzungsworte darf man sich zugunsten der Konsekrationstheorie nicht dadurch entziehen, daß man mit dem Verfasser (Die Opferanschauungen 50 f) sagt, das Trienter Konzil und späterhin noch *Suarez* hätten darauf verzichtet, aus den Abendmahlsberichten ohne Beihilfe der Überlieferung einen Beweis für den Opfercharakter der hl. Messe zu führen. Die Ergebnisse der nachfolgenden Forschung von drei Jahrhunderten werden dadurch nicht beseitigt.

III. Der Verf. neigt (S. 114 f der größeren und S. 26 f der kleineren Schrift) dazu, eine numerische Identität des am Kreuz physisch vollzogenen Darbringungsaktes mit dem

Darbringungsakt der hl. Messe (durch eine neue quando-catio) anzunehmen. Wenn unter dem am Kreuz physisch vollzogenen Darbringungsakt nur der innere Opferakt Christi gemeint ist, so mag das hingehen; nur ist damit die gesuchte Identität von Kreuz- und Meßopfer nicht gegeben. Wenn aber darunter der äußere Akt der Blutvergießung verstanden ist, dann erheben Logik und Ontologie dagegen gleichermaßen Einspruch: denn die von der Konsekrationstheorie als wesentlicher Opferakt geforderte Transsubstantiation von Brot und Wein kann numerisch nicht ein und derselbe Akt sein wie die Blutvergießung am Kreuze. — Damit hängt ein weiterer Irrtum der Konsekrationstheorie zusammen, nämlich die notwendige Folgerung, daß in der Messe zwei innerlich verschiedene eigentliche Opferhandlungen vollzogen werden. „Nach den Gedankengängen der Theorie kann eine mehrmalige Darbietung numerisch derselben Gabe mit Einschluß einer Opferveränderung nicht stattfinden. Denn durch diese Darbringung wird die Gabe Gott zugeeignet und geheiligt und eine zweite derartige Darbringung hätte die unmöglich durchzuführende Voraussetzung einer vorherigen Enteignung und Entheiligung" (Opfergedanke 26). Das folgt allerdings aus der Konsekrationstheorie, nach welcher das Opfer die Darbringung einer Gabe ist, „welche durch eine mit physischer Veränderung verbundene Heiligung Gott geweiht wird" (Die Opferanschauungen 99) in dem Sinne, daß die Heiligung nicht bloß eine pro subiecta materia verschiedene Wirkung, sondern ein Wesenspunkt des Opfers ist. Allein das führt zu unhaltbaren Folgerungen. Damit nämlich dann von einem Opfer Christi in der Messe die Rede sein kann, muß Christus mit seiner einstigen physischen am Kreuze erlittenen Veränderung und seiner damaligen Darbringung und der daraus erfolgten Heiligung und Gottesweihe hier auf dem Altare gegenwärtig gesetzt werden (ein Gedanke, der im tridentinischen Ausdruck von der repraesentatio sacrificii crucis absolut keine Stütze hat). Das ist dann ein Opfer. Aber die Konsekrationstheorie muß außerdem noch ein zweites, wahres Opfer behaupten: nach ihr besteht ja gerade das Wesen des Meßopfers darin, daß die Gabe von Brot (oder Wein) durch die Transsubstantiation physisch geändert, dadurch geheiligt (= in den Leib Christi umgewandelt) und so Gott geweiht wird. „Durch sie [die Wandlung als solche] wird Christus als Gegenstand des Darbringungsaktes gegenwärtig gesetzt und dargebracht" (Die Opferanschauungen 116). So hätten wir denn in der hl. Messe zwei Opfer, weil zwei verschiedene physische Veränderungen und zwei verschiedene „Heiligungen" der Opfergabe(n), also gerade das, was der Verf. anderen vor-

wirft: „Auf den schwächsten Punkt der Gegner aber: ein ‚aliud sacrificium' neben dem Kreuzopfer soll hier nicht eingegangen werden" (ebd. 118).

IV. *Kr.* versucht (ebd. 21 f) aus dem hl. Thomas zu beweisen, daß die Tugend der religio und demzufolge auch ihr vornehmster Akt, das Opfer, der „Hauptsache" (ebd. 22) nach ein liebevolles Sich-schenken an Gott besage. Damit setzt er sich wieder in bewußten Gegensatz „zur heutigen Auffassung". Allein eine Nachprüfung der zitierten Thomasstellen ergibt, daß die Texte im Zusammenhange den ihnen beigelegten Sinn nicht haben, da Thomas die Tugend der Gottesliebe von der Tugend der Gottesverehrung ebenso scheidet wie die heutige Auffassung.

Die Hingabe an Gott oder „das liebevolle Sich-schenken" im Sinne *Kr.s* ist nach Thomas bei der Gottesverehrung nicht bloß nicht die Hauptsache, sondern nicht einmal etwas innerlich Dazugehöriges: „Ad caritatem pertinet immediate, quod homo tradat seipsum Deo, adhaerendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium" (2,2 q. 82 a. 2 ad 1). „Religio ordinat hominem in Deum, non sicut in obiectum [das geschieht durch die göttlichen Tugenden], sed sicut in finem [oder terminum]" (2,2 q. 81 a. 5 ad 2). „Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis [cui]. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea, quae sunt ad finem" (2,2 q. 81 a. 5c).

Mit dieser klaren, ex professo zur Lösung der Frage „Utrum religio sit virtus theologica" vorgetragenen Lehre des Aquinaten stehen alle vom Verf. (Die Opferanschauungen 21—24) angeführten Stellen in vollem Einklang. An keiner derselben ist, soweit es sich dabei um die actus eliciti der virtus religionis handelt, die Rede von einem solchen motus in Deum, der der caritas eigen ist. Somit sind auch die Folgerungen, die daraus für den wesentlichen Symbolismus des Opfers als eines Aktes der virtus religionis gezogen werden (ebd. 25—28), hinfällig.

Es ist das Verdienst des Verfassers, erneut die Aufmerksamkeit auf eine Theorie gewiesen zu haben, die, wie bereits *Wilh. Goetzmann*, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik (Freiburg 1901) betont hatte, vor dem Trienter Konzil von manchen Theologen gehalten wurde und als solche in der Geschichte der Meßopfertheorien gebucht werden muß. Insofern aber die beiden Schriften die Konsekrationstheorie als die richtige Erklärung der hl. Messe zu erweisen und ihre Gedanken im

gläubigen Volke heimisch zu machen ichen, sind sie abzulehnen.

Valkenburg. Joh. Bapt. Umberg S. J.

Ed. König, **Theologie des Alten Testaments**, kritisch und vergleichend dargestellt. Stuttgart 1922, Chr. Belser. Gr. 8°. VIII u. 348 S. M 45.—.

In dem hier angezeigten Werke will der greise Bonner Professor *Ed. König* eine systematische Darstellung der Theologie des A. T. bieten, da „die Werke über biblische Theologie des A. T., die (auf protestantischer Seite) in neuerer Zeit erschienen sind, alle nur eine Geschichte der israelitischen Religion" (Vorwort S. V) enthalten. Die geschichtliche Darstellung der Hauptstufen der Religionsentwicklung beim Volke Israel fehlt zwar im Buche nicht, nimmt sogar einen ansehnlichen Raum ein, da der 1. Hauptteil (S. 19—119) sich mit „der Sonderstellung, der Herkunft und den Hauptstadien im Gesamtleben der Religion Israels" beschäftigt; doch tritt immerhin die geschichtliche Darstellung gegenüber der systematischen Zusammenfassung der alttestamentlichen Theologie im 2. Hauptteil (S. 120—317) zurück. Vollständig ist aber dieselbe doch wieder nicht, da in 4 Kapiteln nur die Lehre von Gott und den Engeln, das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, endlich die Lehre von der Sünde und der Versöhnung des Menschen mit Gott (hauptsächlich durch Opfer) behandelt wird. Ein Hauptpunkt der alttestamentlichen Theologie: „Die messianischen Weissagungen des A. T." ist für ein neues Buch, dessen Erscheinen (S. 317) in Aussicht gestellt wird, vorbehalten. Die Tendenz des vorliegenden Werkes ist eine polemisch-apologetische; den kritischen Auseinandersetzungen mit den neueren rationalistischen und entwicklungstheoretischen Aufstellungen auf dem Gebiete der Religion des A. T. ist ein großer Spielraum gegeben. Der Ernst, mit welchem der Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion verteidigt wird, ehrt den Verfasser, wenn es auch des öfteren scheinen mag, daß in der Berücksichtigung und Widerlegung der gegnerischen Ansichten zu viel des Guten geschieht.

Der 1. Hauptteil ist eigentlich nur eine Wiederholung und Bearbeitung des früheren Werkes des Verf.s „Geschichte der Alttestamentlichen ~~Religion~~". Gütersloh 1915". Auch sonst fehlen die bei *K.* so beliebten Hinweise auf seine anderen Werke und Schriften nicht. Die katholische Literatur ist nur sporadisch vertreten und verwertet, sehr zum Schaden der Klarheit und der Vertiefung in der Darstellung der religiös-sittlichen Wahrheiten der alttestamentlichen Offen-

barungsreligion. Was *K.* (S. 16 f) über die richtige Auslegung der Quellen der alttestamentlichen Theologie ausführt, ist zu einseitig. Gewiß muß die richtige grammatisch-historische Auslegungsmethode d. i. die richtige Erfassung und Deutung des sensus literalis in erster Linie statthaben; aber unrichtig ist es, wenn er, wie es scheint, der Verwerfung jeder spiritualistischen Auffassung des alttestamentlichen Textes das Wort redet. Denn der durch das N. T. bezeugte sensus spiritualis d. h. sensus typicus darf für eine Reihe alttestamentlicher Personen und Einrichtungen nicht in Abrede gestellt werden. Daher ist der sensus typicus auch in der Darstellung der alttestamentlichen Theologie zu berücksichtigen. Das ist keine allegorisierende Exegese!

S. 149 ist immer noch die irrige Ansicht vorgetragen, daß *Petrus Galatinus* die Aussprache „Jehova" aufgebracht habe. Sie findet sich schon, wie *N. Paulus* (Der Katholik 1900, 2. S. 19—20) mitteilt, in der Form Johavah und Jehovah bei *Wessel Gansfort* († 1489), dann nach *G. F. Moore* (The American Journal of Theology XII [1908] 34—47 und Am. Journal of Sem. Lang. 29 [1909] 312 ff) bereits in Handschriften des Pugio fidei von *Raymundus Martin* aus dem Jahre 1381 (so der Codex Majoricanus des Pugio fidei), woraus allerdings noch nicht folgt, daß Raymundus Martin selbst den Gottesnamen so gelesen hat; denn diese Lesung der Handschriften kann zunächst Sache der Kopisten sein. Gleichwohl aber möchte Moore die Form „Jehova" bis 1278 zurückverfolgen. Siehe *R. Kittel*, Realenzyklopädie für prot. Theologie XXIII S. 665 u. Nachtrag S. 811. Petrus Galatinus wird daher die Lesung „Jehova" der von ihm benützten Handschrift des Pugio fidei entnommen haben oder sie war vielmehr zu seiner Zeit schon gebräuchlich.

In den Ausführungen über den Gottesnamen Jahwe Ṣebaôth vertritt *K.* die Ansicht (S. 161—64), daß dieser Name ursprünglich Jahwe als den unsichtbaren Führer der Heere Israels bezeichnete und erst später eine Beziehung auf die himmlischen Heerscharen und die Weltregentenstellung des lebendigen Gottes überhaupt bekam. Das Richtigere ist aber, daß diesem Gottesnamen von Anfang an eine universalistische Bedeutung zukam im Sinne des κύριος παντοκράτωρ der LXX. Diese Bedeutung haben die katholischen Exegeten[1]) mit

[1]) Vgl. *L. Reinke*, Der Prophet Malachi. S. 229—240; *P. Scholz*, Handbuch der Theologie des Alten Bundes I S. 128—130; *H. Zschokke*, Theologie der Propheten des Alten Testamentes. S. 17—19; *J. Knabenbuer*, Lex. bibl. II. col. 245—47 (s. v. Exercitus); *M. Hetzenauer*, Theologia biblica I pp. 381 s; *Joh. Hehn*, Die biblische u. die babylonische Gottesidee S. 250—58; *Alf. Schulz*, Die Bücher Samuel I S. 7—9.

Recht hervorgehoben und die von *Hehn* und *Schulz* vorgebrachten Gründe, daß diese universalistische Bedeutung dem Name Jahwe Sebaôth von Anfang an innewohnte, sind vom Verf. nicht entkräftet worden. Wie hier, so hätte auch in dem Abschnitte über den Engel Jahwes die katholische theologische Literatur aus älterer wie neuerer Zeit entschieden mehr berücksichtigt und verwertet werden müssen. Wie eingehend die kirchliche Theologie diese Frage erörtert hat, und wie dieselbe schon beim hl. *Thomas* (S. th. 1 q. 51 a. 2 ad 1; 1. 2 q. 98 a. 3) und bei *Suarez* (de angelis l. 6 c. 20) ihre Lösung gefunden hat, kann *K.* etwa aus dem Artikel von W. P., Beiträge zur Lösung der Lösung der Maleach-Jahve-Frage (Katholik 62,2 [1882] 119—69) ersehen. — Manche seiner Ansichten aber kann der kath. Theologe nicht unwidersprochen lassen, so wenn er mit Berufung auf seinen Genesis-Kommentar (S. 228—330) auch jetzt wieder (S. 209) behauptet: „Gewiß sind Gen 6,2. 4 die Engel ‚Söhne Gottes' genannt", oder wenn er (S. 383) leugnet, daß die Beschneidung ein Sakrament des Alten Bundes war, oder wenn er (S. 272) gegen die durch den hl. Augustin in der christlichen Kirche zur Aufnahme gebrachte Einteilung des Dekalogs ankämpft und die des Juden Philo als die richtige bezeichnet. An vielen Stellen fehlt auch die notwendige Klarheit und Präzision des Ausdruckes. Redensarten, wie S. 270: „Die Moralgesetzgebung des A. T. nach Ausgangspunkt, Lichtgipfel und Schattenwellen" sind doch für ein wissenschaftliches Lehr- und Lernbuch nicht recht geeignet.

Der kath. Theologe wird daher von dieser Theologie des A. T. nicht in allweg befriedigt sein; doch wird er die edle Absicht des Verf.s und den hohen Ernst, mit dem er seiner Aufgabe nachzukommen sucht, gerne anerkennen. Dazu ist das viele und reiche Material, das *K.* hier aus seiner Sammelmappe fast unerschöpflich spendet, für den Fachmann, der es zu werten und zu verwerten versteht, von großem Nutzen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses von Professor Dr. *Georg Hüffer*. Münster, Aschendorff. gr. 8°. I. B. 288 S. 1913. II. B. 205 S. 1921. M 12.— u. M 36.—.

Unter den zahlreichen Werken, die seit dem Münchener Kongreß katholischer Geschichtsforscher über Loreto erschienen sind, sind die beiden Bände *Hüffers* unzweifelhaft eine hervorragende Leistung. *Ul. Chevallier* ging von Palästina aus und suchte die Unmöglichkeit zu zeigen, daß die Santa Casa von Loreto ein Teil des Wohnhauses der seligsten Jungfrau gewesen sein könnte; umgekehrt faßt *H.* vor allem die Legende selbst ins

Auge. Dabei weist er nach, daß sie sowohl nach ihrer Entstehungsgeschichte als nach ihrem inneren Gehalte und der Darstellungsweise nichts anderes ist als eine der vielen Wallfahrtslegenden. Diese reihen Wunder an Wunder und sie erzählen so, daß man sofort daraus ersehen kann, so können diese Wunder sich wohl in der spielenden Volksphantasie, aber nicht in Wirklichkeit zugetragen haben. Daß Engel Kirche oder Bilder auf ihren Händen tragen, war besonders zur Zeit der Entstehung der Loretolegende ein beliebter Gegenstand bildlicher Darstellung, aber er entspricht nicht der Handlungsweise himmlischer Wesen. Mit Recht schließt daher *H.*, „das Ende der Prüfung des Legendentextes ist die volle Selbstzersetzung der Legende" (I 49). Damit ist aber auch schon die einzige Quelle für die Übertragung des heiligen Hauses von Nazareth nach Tersato und von da nach Loreto beseitigt. Aber nicht allein die Erzählung von der Übertragung des Hauses durch Engelshand muß als eine Erfindung der Volksphantasie gelten, auch die üblichen Beweise im zweiten Teile stehen auf derselben Stufe.

Der erste ist eine Vision eines sonst unbekannten Einsiedlers, ein Traum, in dem ihm alles genau so geoffenbart wurde, wie es der erste Teil der Legende berichtet, darunter auch, daß der hl. Lukas das Bild geschnitzt habe, das im Kirchlein sich befindet, und daß dieses von den Aposteln geweiht und zum Gottesdienste benützt worden ist. Der zweite ist eine Reise einer sechzehngliedrigen Gesandtschaft nach Palästina; man fand genau, was die Loretaner wünschten, die zurückgelassenen Fundamente des Hauses und sogar eine Mauerinschrift, die das Verschwinden des Hauses bezeugte, nur nicht das, was wirklich da war, ein von den Mohammedanern 1263 zerstörtes großes Gotteshaus und die fast unzugänglich gewordene Grotte der Verkündigung. Der dritte ist eine Lichterscheinung, die aber nur ein Einsiedler gesehen haben soll und die nichts sagt. Zuletzt beruft sich der Verfasser oder Aufzeichner der Legende, Propst Pietro di Georgio Tolomei, von seiner Vaterstadt Teramano in den Abruzzen „praepositus Teramanus" genannt, auf die Aussagen zweier bejahrter Landleute, die bezeugen, daß ihre Urgroßväter in dieser Kirche gebetet haben. Alte Männer werden in Volkssagen sehr oft als Zeugen angerufen, aber ohne Gewähr. *H.* zweifelt nicht an der Möglichkeit dieses Wunders (I 31), aber das ändert nicht die Untersuchung, ob eine unhaltbare Legende auch ausreiche, die Tatsächlichkeit eines Wunders zu beweisen.

Teramanus glaubte die Tatsache des Wunders schon allein dadurch zu erhärten, daß er die Erzählung seiner Gewährsmänner treu aufzeichnete und auf Pergament in der Kirche befestigte.

Studien über die Entstehung und den Wert ihrer Erzählung machte er nicht. Sie in Urkundenform zu bringen und in einem Archiv zu hinterlegen, kam ihm entweder nicht in den Sinn oder er wagte es nicht. Die folgenden Geschichtschreiber Loretos, besonders der Stadtschreiber von Recanati, Girolamo Angelita machten es nicht besser. Auch sie begnügten sich damit, die von Teramanus aufgezeichnete Erzählung in einem reinen schwungvollen Latein zu wiederholen, manche Stellen zu verbessern oder zu erweitern und, damit sie glaubwürdiger erscheine, genaue Daten einzufügen. Nach Angelita kam das heilige Haus in der zweiten Nachtwache am 10. Mai 1291 nach Tersatto bei Fiume und am 10. Dezember 1294 nach Loreto. Überdies nennt er bei Tersatto einen sonst unbekannten Bischof Alexander, einen erst zu seiner Zeit auftauchenden Nikolaus Frangipani als Herrn der Stadt, er weiß sogar von einer Gesandtschaft der Bewohner von Tersatto nach Loreto und von einem Zettel zu erzählen, auf dem der Bericht über die Ankunft des Hauses nach alten Annalen, deren Vorhandensein sonst nirgends bezeugt ist, erzählt wird (vgl. den Text bei *Martorelli*, Teatro istorico I 519—520. — *Hüffer* I 75—87). Die Unzuverlässigkeit dieses ersten Geschichtschreibers ist so groß, daß er in seiner Darstellung der Pest zu Recanati im Jahre 1496 mit den Aufzeichnungen im Ratsprotokoll in offenen Widerspruch gerät (I 88—93) und eine Ablaßbulle des Papstes Benedikt XII zum Jahre 1341 frei ersonnen oder wenigstens entstellt hat (I 93—103). Auch die wunderbare Heilung des Papstes Paul II ist eine Erfindung. In die Ablaßbulle desselben Papstes vom Februar 1476 schob er in den Satz „ipsius Virginis gloriosae ymago angelico comitante cetu mira Dei clementia collocata est", die Worte „et domus" ein, um so einen Beweis zu haben, daß auch der Papst an die Übertragung geglaubt habe. Trotz alledem wagte er es, seine „Virginis Lauretanae historia" 1531 Klemens VII zu widmen. Alle folgenden Geschichtschreiber Loretos, die Jesuiten *Riera* und *Tursellinus* nicht ausgenommen, haben sich an Angelita angeschlossen. So wird es begreiflich, daß der zweite Bischof von Loreto, Rutilius Benzoni in einer Diözesansynode vom 21. September 1593 diese Legende als „antiqua et certa traditio" bezeichnen und auf Grund dieser alten und sicheren Überlieferung das Fest der Übertragung auf den von Angelita willkürlich eingesetzten 10. Dezember verlegen konnte.

Die wahre Entstehungsgeschichte ist aber, wie *H.* an der Hand echter Urkunden, eines amtlichen Besitzverzeichnisses und ausführlicher Gerichtsakten nachweist, von der Legende ganz unabhängig. Das Kirchlein, das heute hinter dem Hochaltare der

Kathedrale verehrt wird, ist nicht erst im Jahre 1294 dort erschienen, sondern bestand schon ein Jahrhundert früher. Es wurde 1194 am 4. Jänner von dem Bischof Jordan von Humana, zu dessen Diözese es damals gehörte, mit andern Gütern und Kirchen der Kamaldulenser-Abtei zu Fonte Avellana geschenkt und wird in der noch erhaltenen Urkunde genau beschrieben. Es war damals eine kleine Seelsorgskirche mit dem Namen „Ecclesia s. Marie in fundo Laureti", ohne feste Grundlage gebaut, aber von den Gläubigen wegen der darin neben dem Hochaltare stehenden Muttergottesstatue bald sehr verehrt. Nicht ganz ein Jahrhundert später erscheint es in einem amtlichen Verzeichnis der Tafelgüter des Bischofs von Recanati aus dem Jahre 1285 wieder unter demselben Namen „Ecclesia S. Marie de Laureto", aber nicht mehr im Besitze der Abtei, sondern als ein von der Stadt Recanati dem Bischof geschenktes Gut. Diese Kirche wurde 1315 von den Ghibellinen überfallen und ausgeraubt. Am 13. Oktober mußten sich die Täter wegen dieser Vergehen gegen den Bischof vor Gericht verantworten. Ein genaues Verzeichnis aller geraubten Gegenstände wurde angelegt. Daraus geht hervor, daß in dem Kirchlein besonders eine „Cona B. Mariae Virginis" verehrt und mit reichen Weihegeschenken bedacht wurde. Von einer „Santa Casa" oder von ehrwürdigen Mauern der Wohnung Mariens ist in den Akten nirgends die Rede. Auch das Strafausmaß geht nicht über die gewöhnlichen Ersatzzahlungen hinaus. Mit Recht schließt daher der Verf.: „Die Kirche der heiligen Maria von Loreto ist ledi„lich eine der zahlreichen Muttergotteskirchen auf der Flur von Recanati. Pfarrkirche des fundus Laureti am Ende des 12. Jahrhunderts erscheint sie im Beginn des 14. auch als gern besuchter Wallfahrtsort. Aber kein Geheimnis umgibt ihr Wesen, kein Wunder ihren Ursprung .. Einzig die spätere Sage hat ihr den schimmernden Ehrenmantel vom Hause der Verkündigung umgeworfen" (I 204). Eine wichtige Ergänzung zu diesen Ausführungen bringt der Verfasser II S. 121—127, wo er ausführlich von dem Ergebnis berichtet, das eine fachmännische Untersuchung des Baues im Jahre 1905 gehabt hat. Das Material besteht bis zu der Höhe von 3·60 m aus hellrotem Sandstein vom Monte Conero bei Numana mit eingesprengten Ziegeln mit einer Mischung von Sand. Kalk und ein wenig Gips gemauert. Der Bewurf, auf dem stellenweise noch Spuren von mittelalterlichen Gemälden vorhanden sind, ist zweifach aufgetragen und besteht nur aus Sand und Kalk. Orientalisches ist daran nichts zu finden. Daß das Kirchlein ohne Fundamente ist, kommt in jener Gegend und selbst in andern Ländern, wo keine Wassergefahr zu fürchten ist, vor (I 57 ff). Im Anhange

des ersten Bandes werden Einzelfragen erörtert, darunter findet sich auch eine kurze Abhandlung über die in Loreto verehrte Marienstatue mit dem Kinde und Bemerkungen zu Rinieris „Santa Casa di Loreto".

Im zweiten Band, der wegen des Krieges erst 1921 erscheinen konnte, wird vor allem die Frage, ob etwas vom Hause der Verkündigung in Nazareth noch vorhanden ist, mit allen Mitteln der Altertumsforschung aus der Ortsgeschichte zu lösen versucht. Dabei kommt dem Verfasser sehr zu statten, daß in jüngster Zeit unter der Leitung der Franziskaner *Viaud* und *Vlaminck* unter dem heutigen Kloster und der Kirche umfassende Grabungen veranstaltet wurden, um die erhofften Fundamente des heiligen Hauses von Loreto zu suchen. Auf Grund ihrer Berichte und zugleich auf Grund von brieflichen Mitteilungen, die dem Verf. von *E. Schmitz* von Tabgha am See Tiberias und dem bekannten Orientforscher *A. Baumstark* zugegangen sind, bemüht er sich zunächst, den Wert der Überlieferungen zu prüfen, die sich nach den Pilgerberichten über die Verkündigungsgrotte erhalten haben. Genauere Beschreibungen der Grotte liegen allerdings erst aus dem 12. Jahrh. vor, aber die Baudenkmäler über der Grotte reichen bis 450 (II 37), ja, wenn die Ansicht vom Bau einer Kirche in Nazareth durch den Comes Joseph von Tiberias richtig ist, bis in die Zeiten Konstantins hinauf. Bis dahin konnte sich selbst unter der Herrschaft der Juden, die nach dem Aufstande des Bar Kochba 135 nach Galiläa verwiesen wurden, die Erinnerung an das Haus der seligsten Jungfrau erhalten. Der Haß der Juden konnte dazu beigetragen haben, daß diese Stelle den Christen in Erinnerung blieb. Sicher ist aber das Haus schon bei der ersten Erbauung der Kirche zerstört gewesen. Nur die natürliche Felsengrotte, die dazu gehört und auf irgendeine Weise mit ihm verbunden war, ist unter der Kirche erhalten geblieben. Außerdem hätten nach *H.* noch einige in behauenem Stein aufgeführte Mauern auf der Ost- und Westseite über der Grotte und am Westende des Vorraumes südlich der Grotte als Grundmauern des Verkündigungshauses zu gelten, das dann nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, vor der Grotte, sondern wenigstens zum Teile über der Grotte gestanden hätte. Wie viel von der Grottenummauerung und der Grotte selbst bis in die Zeit Christi hinaufreichen dürfte, wird an der Hand der Pilgerberichte klarzulegen gesucht.

Leider ist dem Verf. ein Irrtum unterlaufen, daß er die Höhe der heute in die Grotte führenden Stiege nur auf 1·80 m schätzt, während doch *Viaud*, auf den er sich beruft (S. 88. 90. 96), allein die Höhe des Bodens der heutigen Kirche über dem Mosaik mit

1·21 m und von da bis zum Boden der Grotte 1·80 m berechnet hat. Dadurch werden manche Ausführungen bedeutend beeinträchtigt. Doch hat dieses keinen Einfluß auf den Hauptzweck des Bandes nachzuweisen, daß die Kirche von Loreto als Vorbau vor der Verkündigungs-grotte unmöglich ist. Dieser Nachweis wird im 3. Kapitel mit aller nur wünschenswerten Sicherheit erbracht.

Es folgen als Anhang Einzelfragen, die manche Ausführungen des ersten Bandes vertiefen und Einwendungen der Verteidiger Loretos, besonders des oberflächlichen P. *Rinieri* und des Religionsprofessors *Kresser* widerlegen. Loreto kann seinen Ruhm nur dadurch wiedergewinnen, daß seine Verteidiger wieder zur alten Wahrheit zurückkehren und die Verehrung auf die Gottesmutter richten, nicht auf ein altes unvollkommenes Mauerwerk. Die Statue mit dem Kinde ist jetzt allerdings vom Feuer zerstört, aber weder an sie noch an die alten Kirchenmauern darf sich das Vertrauen der Gläubigen anlehnen. Die vielen Gebetserhörungen genügen, um Loreto allen ehrwürdig zu machen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Otto Scheel, Prof. a. d. Universität Tübingen, **Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation.** 1. Band: Auf der Schule und Universität. Mit 13 Abbildungen. 3. Auflage. Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1921. VIII + 340 S. 8°. M 60.—.

Diese 3. Auflage des 1. Bandes der von uns 1920, 586 ausführlich besprochenen Arbeit *Scheels* ist eigentlich nur ein Wiederabdruck der vorausgegangenen Veröffentlichung. Die Textseiten stimmen bis zum Schluß. Bloß in den Anmerkungen finden sich Zusätze und Änderungen, die auf inzwischen erschienene Literatur bezugnehmen und auch diese bewegen sich in engem Kreise. Sie beziehen sich vorwiegend auf Magdeburg und Erfurt, beide Aufenthaltsorte des jungen Luther. In betreff des Unterrichtes und der Lokalitäten von Magdeburg setzt sich *Scheel* besonders mit *Barnikol* auseinander, in bezug auf Erfurt mit verschiedenen dortigen Lokalhistorikern. Die neuen Forschungen indessen über die Brüder vom gemeinsamen Leben, die zu Magdeburg eine Niederlassung besaßen und bei denen Luther die Schule besuchte, kommen nicht zu ihrem Recht; auch nicht in allweg die neuen Kenntnisse über Luthers Erfurter Studienjahre. Unangenehmer wirkt, daß die vielen von protestantischer und katholischer Seite geschehenen Einsprüche gegen *Scheels* willkürliche Kritik einfach beiseite gelassen sind, darunter auch die Einwendungen gegen Einzelheiten,

die in der obigen Rezension und in der Theologischen Revue 1920, 207 von mir erhoben wurden. Meine Beanstandungen in vorliegender Zeitschrift bezogen sich fast ausschließlich auf das Gebiet der Theologie; jedoch in der Manier des Verfassers ist nicht die geringste Änderung eingetreten; seine persönlichen theologischen Ansichten (die übrigens im wesentlichen von denjenigen Luthers abweichen) werden zum Ausgangspunkt und Leitstern der historischen Darstellung gemacht.

Von Luther hören wir jetzt in der Vorrede, welche die frühere ersetzt, daß er als „der Held des Gewissens und des rückhaltlosen Gehorsams gegen den allmächtigen und ewigen Herrn" mit Recht zu Worms 1921 gefeiert worden, und daß „in der Nachfolge des Reformators, der von allen Endlichkeiten dieses Erdenlebens sich losgelöst hatte (!), um ganz in der Welt des ewigen Herrn zu leben und seinem Dienst den Tag zu weihen, Wittenbergs Söhne unverzagt den Weg gehen dürfen, auf den sie der Unerforschliche geführt hat". Das sind große Worte über die Enge, in die sich gegenwärtig nach dem Zugeständnis des Verf.s „die Reformation gedrängt sieht, aller Hoffnungen und Ausblicke beraubt, denen der an die Erde gebundene Mensch gern sich hingibt". Große Worte pflegen auch im Werke selbst die vorhandenen Lücken zu ersetzen und die schwerfällige, wegen der Kleinarbeit kaum lesbare Darstellung zu belichten.

Bei seiner Kleinarbeit greift *Scheel* in vielen Fällen daneben, weil er eine falsche Kritik an Tischreden Luthers, die von dessen Leben erzählen, handhabt. Er hat die neueren Studien über die Tischreden, insbesondere die tiefgehenden Arbeiten von *Ernst Kroker* bei ihrer Veröffentlichung in der Weimarer Lutherausgabe (Tischreden Bd. I—VI) nicht genügend verfolgt.

So kommt es, daß er sich oft an die von *Aurifaber* überarbeiteten unrichtigen Formen der Reden anschließt, statt sich an die jetzt bekannt gewordenen Urtexte, z. B. der Lutherschüler *Rörer* und *Lauterbach*, zu halten. Anderswo trägt er seine Voraussetzungen über geschichtliche Daten an die Tischreden heran und beschuldigt die Schreiber derselben der Entstellung und Fälschung von Luthers Mitteilungen. Er scheint nicht zu wissen, daß jene, die die Reden aus Luthers Munde aufnahmen, gar nicht für die Öffentlichkeit schrieben, sondern für sich selber, daß also gar kein Motiv zur Fälschung vorlag. Mißverständnisse bei ihnen oder ihren Abschreibern, ebenso Gedächtnisfehler bei Luther in seinen Erzählungen sind allerdings sehr möglich, auch gar nicht selten festgestellt. Also Kritik muß bei der Benützung dieser Quellen jedenfalls gehandhabt werden. Aber die Kritik *Scheels* geht doch über alle Grenzen hinaus.

Kroker selbst sah sich im 5. Band seiner Tischreden (S. XIV ff) veranlaßt, dem Hyperkritiker ein lautes Halt zuzurufen. Unter ausführlichen Nachweisen zeigt er an Beispielen, wie *Scheel* in seiner „Willkür" und „Kritiklosigkeit" gegenüber Luthers Aussprüchen zu weit gehe. Ein Beispiel ist ihm unter andern *Sch.s* Angriff auf die ganz verbürgte Erzählung der Tischreden, wie der zwanzigjährige Luther zum erstenmale in der Erfurter Universitätsbibliothek eine Vollbibel in die Hände bekommen habe. Auch meine Rezension von *Sch.* in der Theol. Revue 1920, 210 hatte diesen Angriff bereits abgewiesen, wie denn auch mein Lutherwerk in seiner Benutzung der Tischreden sowohl in diesem Punkt als in vielen andern nicht zu seinem Nachteil mit *Sch.* in Widerspruch steht.

Trotz *Krokers* ausführlichen Einsprüchen in jenem Tischredenbande von 1919 werden bei *Sch.* noch 1921 in der 3. Auflage seines 1. Bandes die verfehlten Kritiken von Tischreden einschließlich derjenigen über den Fund der Vollbibel wörtlich ohne Verbesserung fortgesetzt. *Kroker* hatte gesagt, und nicht mit Unrecht: „*Sch.* ist über Luther besser unterrichtet als Luther selbst". „Darf man Luthers eigene Aussagen so bei Seite schieben, wie Sch. es tut? . . . Wem wollen wir glauben, Luther oder Scheel?" „In seiner Beurteilung des Inhaltes der Tischreden verfährt er im 2. Bande ebenso willkürlich wie im 1. Bande. Wo ihm die Aussage einer Tischrede nicht zu seiner Meinung paßt, da setzt er ‚Tischrede' in Gänsefüßchen oder er verdächtigt das Stück als eine Anekdote oder eine angebliche Tischrede. Beides zeigt, daß *Sch.* von der Überlieferung der Tischreden keine klare Vorstellung hat". Solche Verdikte, in der großen Weimarer Ausgabe verewigt, werden zur Dämpfung der lauten protestantischen Empfehlungen für *Sch.s* Werk beitragen. Man hat dem angeblichen ersten kritischen Bearbeiter der Luthergeschichte zu hohe Auktorität beigelegt.

München. Hartmann Grisar S. J.

1. **Das Strafrecht des Codex Juris Canonici.** Von Dr. *Eduard Eichmann*. Paderborn, Schöningh, 1920. X u. 248 S. 8° M 7.20.

2. **Das Prozeßrecht des Codex Juris Canonici.** Von Dr. *Eduard Eichmann*. Ebd. 1921. XII u. 287. 8°. M 24.— einschließlich 50% Teuerungszuschlag.

1. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „einen ersten lehrbuchartigen Behelf für Hörer und Dozenten des kirchlichen Strafrechtes zu bieten". Diese Aufgabe erscheint vollbefriedigend gelöst, so daß das Buch zum Selbststudium wie vor allem als Hilfs-

buch beim akademischen Unterricht wärmstens empfohlen werden kann. Daß die Ordnung des Codex eingehalten wurde, ist besonders zweckentsprechend und in sich vollauf begründet; ein Abgehen davon bei der logischen Anordnung, wie sie auch das 5. Buch des Codex aufweist, wäre bedauerlich. Zu begrüßen ist, besonders auch im Sinne des gesteckten Zieles, daß dies Lehrbuch das Gesetzbuch selbst beim Studium nicht überflüssig macht, sondern geradezu voraussetzt und anderseits die besten Fingerzeige für ein tieferes Erfassen des Codex bietet. Dazu dienen auch zahlreiche Verweisungen auf bezügliche Stellen des Gesetzbuches; vielleicht darf dies betreffend der Wunsch geäußert werden, daß mit dem Verweis auf entsprechende Kanones gleichzeitig auch angegeben werde, wo im Lehrbuche selbst wieder über die angezogenen Kanones gehandelt wird, damit so der Studierende leicht sich Aufschluß holen kann; so könnte, um ein Beispiel zu nennen, wenn auf S. 130 oben von actus legitimi die Rede ist und dabei auf can. 2256 n. 2 verwiesen wird, zugleich auf S. 90 des Lehrbuches hingedeutet werden; immerhin ermöglicht auch so schon ein gutes, knappes Sachregister ein eventuelles Nachschlagen bei auftauchenden Fragen. Besonders zu begrüßen ist die kurze, in der Einleitung gebotene entwicklungsgeschichtliche Darstellung des kirchl. Strafrechts, sowie der meistens den einzelnen Strafen vorgestellte Hinweis auf das bisher geltende Recht und wiederholte Bezugnahme auf das Strafrecht des Deutschen Reiches und Österreichs.

Einzelne Punkte, in denen die Ansicht des Rezensenten von der des Verf.s abweicht, ist bereits anderorts Erwähnung geschehen (vgl. *Noldin-Schönegger*, De poenis ecclesiasticis[2]. Innsbruck, Fel. Rauch, 1922. S. 84. 87 f. 91. 111). Der Bildung „pecc. complexitatis" (S. 200 201) für die allgemein gebräuchliche pecc. complicitatis wird man nicht beipflichten können. S. 61 unten muß es heißen can. 2222 statt 2221. Bei den Papstwahldelikten (S. 145 ff) wäre auch noch auf n. 69 der Const. Vacante Sede Apostolica Bezug zu nehmen. Die in dieser Const. verhängten Exkommunicationen sind a l l e in besonderer Art dem Papste reserviert (n. 51 der Cont.). — Unter den Delikten gegen kirchliche Autoritäten wäre auch das in n. 88 der Const. Vacante S. A. erwähnte aufzunehmen.

2. Der Verf. verpflichtet die Rechtsbeflissenen auch dadurch zu besonderem Dank, daß er nunmehr auch das Prozeßrecht des C. J. C. in einem Lehrbuch behandelt und damit einen schwierigen Teil des Kirchenrechtes dem Verständnis näher bringt. Wenn im Vorwort auf das Mißverhältnis zwischen der stiefmütterlichen Behandlung, welche das Prozeßrecht bisher in den Vorlesungen und

in der Literatur genossen hat, und seiner praktischen Bedeutung hingewiesen wird, so verdient dies unterstrichen zu werden. Einzelnen Publikationen über das neue kirchl. Gesetzbuch gegenüber möge auch des Verf.s Bemerkung beachtet werden, daß mit einer bloßen Wiedergabe oder Umschreibung des Gesetzestextes weder dem Benützer noch der Wissenschaft gedient ist. Daher sucht *E.* die Zusammenhänge und Tragweite der Rechtssätze aufzudecken. Die methodischen Grundsätze, die den Verf. beim „Strafrecht" leiteten, sind auch im „Prozeßrecht" richtunggebend; die oben bei Besprechung ersteren Werkes hervorgehobenen Vorzüge sind auch hier anzuerkennen. Deshalb wäre nur zu wünschen, daß auch *E.s* Prozeßrecht weitere Verbreitung finden möge nicht bloß unter Theologen, sondern auch unter weltlichen Juristen und Nichtjuristen; mit dem Verständnis der kirchlichen Rechtspflege wüchse dann auch die Achtung und das Vertrauen ihr gegenüber.

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

Katholische Wirtschaftsmoral. Von Dr. theol. et oec. publ. *Franz X. Eberle*, Domkapitular in Augsburg. Freiburg i. B. 1921, Herder. 118 S. M 20.—.

Der auch als Kanzelredner bekannte Verf. tritt in dieser Schrift mit wohltuender Wärme und Kraft für die „Katholische Wirtschaftsmoral" ein. Als Grundlage derselben setzt er die christliche Weltanschauung voraus; in ihrem Lichte bespricht er die sämtlichen Faktoren der Volkswirtschaft: Arbeit und Arbeitslohn, Kapital, Privateigentum, Grundrente, Zins, Arbeitseinstellungen u. s. w. Umfassende Belesenheit auf dem einschlägigen Gebiete steht ihm zur Verfügung. Dabei bedient er sich nicht einer schulmäßigen Auseinandersetzung, sondern einer mehr ins Oratorische übergehenden Darstellung. Daß er den katholischen Standpunkt auch nur in einer Nebenfrage nicht getroffen hätte, wird sich nicht sagen lassen. Rezensent möchte aber nicht verhehlen, daß er manchmal eine größere Genauigkeit in der Darstellung gewünscht hätte; die Schrift hätte dadurch an Klarheit und Überzeugungskraft gewonnen. Einige Beispiele, die dem Leser auch tiefern Einblick in die Schrift vermitteln, mögen das beleuchten.

Das Wort „Kapital" kommt nicht bei allen Volkswirtschaftslehrern in der gleichen Bedeutung vor; die einen halten sich mehr, die andern weniger an seinen ursprünglichen, etymologischen Sinn. Der Verf. braucht es in dieser Schrift auch in verschiedener Bedeu-

tung, was verwirrend wirkt. S. 42 sagt er: „Vom volkswirtschaftlichen Standpunkt aus sind Natur, Arbeit und Kapital die Produktionselemente im Wirtschaftsprozeß". Hier wird also das Kapital von der „Natur", also v. allem von Grund und Boden geschieden. In Übereinstimmung hiermit definiert er S. 43 das Kapital nach *Roscher* als jenes Produkt, welches zu fernerer Produktion aufbewahrt wird. Davon weicht aber die unmittelbar darauf nach *Pesch* angeführte Definition schon ab: „Hauptgut, Stammgut, welches den Ausgangspunkt anderer Güter oder Befriedigungen bildet"; ein solches Haupt- oder Stammgut ist doch sicher auch Grund und Boden gegenüber seinen Früchten und Erträgnissen. S. 65 heißt es ausdrücklich: „Grund und Boden ist überall da, wo er nicht besondern Bedingungen unterliegt, „Kapital"; und S. 79 zählt er „Grund und Boden zu den wichtigsten, nicht vertretbaren Kapitalien". Damit hängt zusammen, daß auch der „Kapitalismus", gegen den sich die Sozialdemokratie als den Grund aller heutigen sozialen Mißstände nachdrücklichst wendet, sich nicht klar definiert findet. Der Verf. hält ihn für vereinbar mit der christlichen Wirtschaftslehre, verurteilt aber mit beredten Worten den „Überkapitalismus, Pseudokapitalismus, mammonistischen Kapitalismus, Mammonismus" u. s. w. Gerade der Sozialdemokratie gegenüber wäre die Darstellung wirksamer geworden, wenn mehr im einzelnen die Grenzen sich angegeben fänden, durch deren Außerachtlassung der Kapitalismus zum Überkapitalismus wird. Zudem wird das Wort Kapitalismus doch auch von Vertretern der katholischen Volkswirtschaft in einem solchen Sinne gebraucht, in dem er für uns nicht mehr annehmbar ist.

Bei der Erklärung des Begriffes „Arbeit" (S. 14) sagt der Verf., das Schwergewicht liege „im sittlichen Zweck". Das wird sich nicht halten lassen. Auch jene Betätigung der eigenen Kräfte, welche zu unerlaubtem oder unsittlichem Zwecke vorgenommen wird, hört darum nicht auf, Arbeit zu sein und genannt zu werden.

Auch der Erörterung der Zinsfrage gebricht es etwas an Klarheit und Durchsichtigkeit. Von can. 1543 des kirchlichen Rechtsbuches sagt der Verf., es „begegnen sich in ihm Vergangenheit und Gegenwart"; der Ausdruck wird manchem Leser unverständlich bleiben. Das Geld ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein an sich oder durch sich unfruchtbarer Gegenstand; die „aristotelische Geldauffassung, von der die Scholastik, an ihrer Spitze Thomas ausging" (S. 70), ist noch nie widerlegt worden; sie ist eine allgemeine immer geltende Wahrheit, die in dem genannten Kanon wiederholt wird. Das Geld ist seiner wesentlichen Funktion nach, aus der die andern Funktionen sich ergeben, ein Tauschmittel und geht von demjenigen, der es „gebraucht", an einen andern als Eigentümer über. Die heu-

tigen, weit regeren und verwickelteren wirtschaftlichen Verhältnisse bringen es mit sich, daß man es jetzt beim Gelddarlehen regelmäßig mit dem Abgang eines Gewinnes, den man inzwischen entweder sicher oder doch wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit machen kann, sowie mit einer nicht völligen Sicherheit des Zurückerhaltens und ähnlichen äußern Umständen zu tun hat, was in den früheren Jahrhunderten entweder gar nicht oder doch nicht in demselben Grade der Fall war. Ferner ist zu bemerken, daß ein stärkerer Geldumlauf ohne Zweifel die Volkswirtschaft fördert und daher der Staat zu diesem Zwecke das Zinsnehmen erlauben kann, auch wenn die vorher angegebenen Gründe nicht vorhanden sind. In den früheren viel einfacheren Verhältnissen war eine Zinsforderung durch sich nicht berechtigt und bestand auch noch keine oder nur ganz geringe Aussicht, durch eine allgemeine staatliche Erlaubnis des Zinsnehmens die Volkswirtschaft zu fördern. Insofern als der Kanon den früher im Vordergrunde stehenden allgemeinen Grundsatz der Unerlaubtheit des Zinsnehmens an sich wiederholt und damit die frühere Stellungnahme der Kirche rechtfertigt, aber auch die heutige Praxis des Zinsnehmens als erlaubt gelten läßt, berührt er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

S. 5 wäre der absoluten Gleichmacherei der Sozialdemokratie gegenüber wohl besser gesagt worden, es seien nach christlicher Lehre die Menschen „dem Wesen nach" gleich. S. 23 findet sich die oft vorkommende Übersetzung von 1 Tim 6,10: Habsucht ist die Wurzel aller Übel; auch nach dem griechischen Texte heißt es „eine Wurzel"; auch von andern Lastern läßt sich ein Gleiches sagen, daß sie mehr oder weniger zu allem andern führen. — S. 24 u. 80 ist vom arbeitslosen Gewinn die Rede. Die christliche Moral schärft die Arbeitspflicht nachdrücklichst ein und sieht in der Arbeit einen Hauptfaktor des Eigentumserwerbs, schließt aber den arbeitslosen Gewinn als solchen nicht aus, unterscheidet vielmehr zwischen dem rechtmäßigen und unrechtmäßigen Erwerbe eines solchen; sie müßte ja sonst jedes Geschenkgeben verbieten. Schon der ursprüngliche Erwerbstitel, die Okkupation oder Besitzergreifung zeigt das gleich; jene, welche die Okkupation als Arbeit hinstellen, treiben doch nur Spielerei mit Worten. — S. 108 übersetzt der Verf. mit vielen andern die kurze römisch-rechtliche Definition des Eigentumsrechtes jus utendi et abutendi mit „Recht des Gebrauches und des Mißbrauches einer Sache", als ob das römische Recht auch den sittlich unstatthaften Gebrauch des Eigentums hätte sanktionieren wollen. Abuti heißt in dieser Definition „verbrauchen", also durch den Gebrauch seine Substanz vernichten. Damit ist das Eigentumsrecht sehr gut in seiner Verschiedenheit vom Besitz-, Gebrauchs- u. Nutznießungsrechte gekennzeichnet.

Wohl schließt das Eigentumsrecht wie nach unsern so auch nach römischen Begriffen, die Vollmacht in sich, ohne Verletzung des Rechtes eines andern auch zu unerlaubten Zwecken den betreffenden Gegenstand zu verbrauchen. Aber es war nicht die Absicht des römischen Gesetzbuches und der römischen Rechtslehrer, diese Vollmacht besonders hervorzuheben und gesetzlich festzulegen. Der Vorwurf, der in dieser Hinsicht dem römischen Rechte gemacht wird, läßt sich nicht halten.

Vom Privateigentumsrechte sagt der Verf. ganz richtig S. 103 „die klarste und haltbarste aller Theorien" über die Entstehung desselben sei die, welche Leo XIII in der Enzyklika Rerum novarum gegeben hat, sie sei auch die des hl. *Thomas*. Auf den Einwurf, den man gegen diese letztere Behauptung machen könnte, nach *Thomas* sei das Sondereigentum von den Menschen selbst erfunden und eingeführt, also nicht naturrechtlichen Ursprungs (Proprietas possessionum ... juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae S. Th. 2,2 q. 66 a. 2 ad 2) geht er nicht ein. Dieselbe löst sich durch die Unterscheidung zwischen Naturrecht im engeren und im weiteren Sinne; nicht zum ersteren, wohl aber zum letzteren gehört das Privateigentumsrecht. Es ist eine auf der allgemeinen und beständigen Naturanlage oder Charakter der Menschen beruhende Forderung, die aber, um Gesetz zu sein, noch der Festsetzung des Menschen bedarf (vgl. a. a. O. q. 57 a. 2). Von dieser Auffassung dürfte auch die bei *Hugo Grotius* (De jure belli et pacis l. 2 c. 2 § 2 n. 5) sich findende, welche der Verf. als „Vertragstheorie" bezeichnet, kaum verschieden sein. Er führt ja auch als vornehmsten Entstehungsgrund die Besitzergreifung an und sagt von ihr: Censeri debet inter omnes convenisse, ut quod quisque occupasset, id proprium haberet. Das wird sachlich von der adinventio rationis humanae, wie *Thomas* an derselben Stelle sagt: „distinctio possessionum est magis secundum humanum condictum", nicht viel verschieden sein.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Die soziale Predigt. Die Stellung der Predigt zur sozialen Frage und zum Sozialismus. Von Dr. *Johannes Honnef*, Pfarrer. (Predigt-Studien. Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. Herausg. von *A. Donders* u. Lektor *Th. Soiron O. F. M* 3. Bd.) Paderborn 1920, Schöningh. 55 S. M 2.80.

Der Verf. dieser Schrift beschäftigt sich mit der Frage, ob und in welcher Weise der Prediger sich mit den heute so verworrenen sozialen Verhältnissen und dem Sozialismus zu befassen habe. Er tritt mit einer gewissen Vorsicht, aber doch klar für die Notwendig-

keit ein, auch auf der Kanzel den Sozialismus zu bekämpfen. Dem kann man nur zustimmen, ja man wird sagen müssen, daß im Interesse der Religion und der unsterblichen Seelen kaum etwas notwendiger ist, als das christliche Volk von der Haltlosigkeit der sozialistischen Irrtümer zu überzeugen. Wie man den Liberalismus als Irrtum des 19. Jahrhunderts bezeichnet hat, so hat es den Anschein, als sollte der Sozialismus der Zentralirrtum des 20. Jahrhunderts werden. Auch darin ist dem Verf. beizustimmen, daß es besser ist, die Worte Sozialismus, Sozialdemokratie und ähnliche auf der Kanzel gänzlich zu meiden. Diese Ausdrücke sind nämlich nicht eindeutig; der heutige Sozialismus besteht aus vielen, innerlich keineswegs von einander abhängigen Irrtümern. Daher gibt es manche, die als Sozialdemokraten gelten und wohl auch selbst sich so nennen, aber längst nicht alle Irrtümer teilen, die der landläufige Sozialismus sich zu eigen gemacht hat. Bekämpft dann ein Prediger einen solchen Irrtum, den sie nicht teilen, und schreibt ihn dem „Sozialismus" oder den „Sozialdemokraten" zu, so werden sie von dem Prediger sagen, er kenne die Sozialdemokratie nicht. Zudem bilden die Sozialdemokraten eine politische Partei und so werden sich gar übelwollende Anhänger derselben auch gegenüber noch so schlagenden Ausführungen des Kanzelredners mit dem gewöhnlichen Schlagworte zu decken suchen, Politik gehöre nicht auf die Kanzel. Es ist aber auch gar nicht notwendig, sich der genannten Ausdrücke zu bedienen; man kann eine ganze Serie von Predigten gegen den Sozialismus halten, ohne das Wort auch nur ein einziges Mal auszusprechen; es genügt, den „Zeitirrtümern" entgegenzutreten.

Der Verf. meint, der Sozialismus stehe und falle mit der materialistischen Geschichtsauffassung; das wird sich wenigstens in der Theorie nicht behaupten lassen. Gewiß ist die sozialistische Bewegung von Marx und Engels von Anfang an aufs Engste mit der materialistischen Geschichtsauffassung verquickt worden. Man konnte mit derselben den Arbeitern die Überzeugung beibringen, das sozialistische Endziel, das Paradies auf Erden, entwickele sich mit Naturnotwendigkeit und komme ganz von selbst heran. Der Sozialismus als volkswirtschaftliche Lehre und Forderung steht und fällt mit der Sozialisierung oder Vergesellschaftung der Produktionsmittel, also mit der allgemeinen Abschaffung des Privateigentums an diesen. Das Privateigentum auch an den Produktionsmitteln ist aber eine Forderung des Naturrechtes und damit des christlichen Sittengesetzes, wie Leo XIII z. B. in der Enzyklika Rerum novarum klar dargelegt hat. So richtet sich auch diese

wesentliche Forderung des Sozialismus gegen das Christentum, läßt sich aber auch ohne Zuhilfenahme der materialistischen Geschichtsauffassung erheben und wird tatsächlich auch mit andern Gründen zu verfechten gesucht. Weil aber auch das Privateigentum an den Produktionsmitteln vom christlichen Sittengesetze gefordert wird, so läßt sich nicht einsehen, warum es nicht als Gegenstand einer Predigt dienen könnte und sollte. Gehören doch auch andere Forderungen desselben, Verbot von Lügen, Verleumdungen u. s. w. u. s. w. als Predigtstoffe auf die Kanzel. Zudem wird durch die positive Offenbarung Gottes sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes das in Rede stehende Privateigentum bestätigt und bekräftigt. Auf der Kanzel ist selbstverständlich mehr der Beweis aus der positiven Offenbarung zu entwickeln, die Begründung aus dem Naturrechte wäre mehr den Konferenzreden oder diesen ähnlichen Vorträgen vorzubehalten, zumal da sie den minder Gebildeten nur schwer verständlich sein wird. Dasselbe gilt von dem Lohnvertrag, der von der Sozialdemokratie in Bausch und Bogen verurteilt und als Quelle des heutigen Kapitalismus verworfen wird. Diesem Zeitirrtum gegenüber läßt sich sehr wohl auch auf der Kanzel die sittliche Pflicht darlegen und aus den Glaubensquellen begründen, die eigenen Körper- oder Geisteskräfte in den Dienst eines Andern um gerechten Entgelt zu stellen. Manchen Stoff für Predigten bietet der Verf. durch die Skizzierung der sozialen Predigten des Bischofs *von Ketteler* von Mainz und des Weihbischofs *Schmitz* von Köln. Es wird zu beachten sein, daß Vorträge mehr allgemeinen Inhaltes trotz ihrer Beziehung zu den Irrtümern der Sozialdemokratie deshalb leicht ihren Zweck verfehlen, weil das deduktive Denken den Zuhörern wenig nahe liegt; in je konkreterer Gestalt die einzelnen Irrtümer vorgelegt und behandelt werden, umso wirkungsvoller wird der Vortrag ausfallen; nur müssen, wie schon gesagt wurde, vorzüglich die Glaubensquellen zur Widerlegung benutzt werden.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Familienpflege und geschlechtliche Volkserziehung auf biologischer u. ethischer Grundlage. Herausg. von *Martin Faßbender, Otto Krohne, Francis Kruse, Hermann Muckermann S. J., Reinhold Seeberg.* Erscheint in freier Folge. Berlin, Ferd. Dümmler, 1921. Der Band von 4 Heften M 30.—; das Heft M 8.—.

Die Zeitschrift, deren erster Jahrgang jetzt vorliegt, ist zwar nicht theologisch, wie schon der Untertitel zeigt, wird aber gewiß

den Theologen, sowohl den wissenschaftlich arbeitenden wie auch den Praktiker interessieren. Die ernste Sorge um die Familie und den Nachwuchs der Zukunft muß ja nicht nur dem Bevölkerungspolitiker, sondern auch dem Theologen am Herzen liegen, schon wegen der vielfachen Berührungspunkte mit den Forderungen der christlichen Sittenlehre. Und der katholische Theologe wird froh sein um das Material, das ihm diese Zeitschrift bietet, und das es ihm ermöglicht, in Wort und Schrift zu zeigen, daß der Weg der christlichen Sittenlehre sich eng an die Forderungen der Vernunft und Natur anschließt und der beste, ja der einzige Weg ist für eine Gesundung und Kräftigung der Familie in wirtschaftlicher und sittlicher Hinsicht.

Es seien zur Empfehlung und um einen Einblick zu gewähren, die größeren Artikel angeführt, wobei zu bemerken ist, daß jedes Heft einen Grundgedanken durchführen will. Im 1. (Einleitungs-) Heft behandelt Geh. Rat Prof. *R. Seeberg* den (ethischen und sozialen) Sinn der Ehe; *Herm. Muckermann S. J.*, der bekannte Biologe „die Familie im Einklang mit den Lebensgesetzen"; Dr. med. *W. Schallmayer* zeigt die dem Volksnachwuchs ungünstigen Bestrebungen der Frauenrechtlerinnen nach Frauenfortschritt; Reichsgerichtsrat *Zeiler* will Wege zeigen, auf denen die Zukunft der Beamtenfamilie gesichert werden könnte. Dr. *Kruse* referiert über die Vereinigung für Familienwohl im Rgb. Düsseldorf, die mitbeteiligt ist an dem Entstehen und Ausbau der Zeitschrift. Es folgen noch Artikel über deutsche Lebenskraft und die Frühehe unter Gebildeten von Prof. *Hellpach* und Prof. *Kapff*, sowie Umschau und Bücherbesprechungen. Das Doppelheft 2 u. 3 führt den Untertitel „Zum Schutz des keimenden Lebens" und richtet sich gegen die Bestrebungen für Straffreiheit solcher Eingriffe. Die einzelnen Artikel betonen von der ethischen Seite aus die Ehrfurcht vor dem werdenden Kinde, von der medizinischen Seite aus die Gefahren einer Aufhebung der Strafvorschriften und die Gefahren solcher Eingriffe selbst, während Prof. *Faßbender* Dokumente für und wider den betr. Gesetzentwurf veröffentlicht und kritisiert. Das 4. Heft endlich bietet Artikel, die über die Wertung des Kindes in ethischer und sozialer Hinsicht orientieren, besonders auch über das, was in Großstädten, für kinderreiche Familien, bei Fabriksbetrieben geleistet werden kann und sollte. Die Beiträge, auch die von Protestanten und Laien gelieferten, atmen alle hohen sittlichen Ernst und treue Sorge um das Wohl für Volk und Familie, so daß sich jeder Katholik darüber freuen kann.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Bibliothèque Thomiste. Directeur: *Pierre Mandonnet O. P.* 1: **Bibliographie Thomiste** par *P. Mandonnet O. P.* et *J. Destrez O. P.* Le Saulchoir, Kain (Belgique). Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1921. XXI + 116 S. gr. 8°.

Die Literatur über *Thomas v. Aquin* ist seit einem Jahrhdt. ungeheuer angewachsen und nimmt bei der stets sich steigernden Verehrung des englischen Lehrers sowohl innerhalb als außerhalb der katholischen Kirche von Jahr zu Jahr zu. Es war daher ein sehr glücklicher Gedanke, ein Verzeichnis der seit dem Beginn des 19. Jahrh.s bis zum Jahr 1920 über *Thomas* erschienenen Werke, Abhandlungen und Artikel zusammenzustellen, damit jeder, der sich mit seiner Lehre oder seinen Schriften eingehender befassen will, ohne Mühe sich über die bereits erschienene Literatur informieren könne.

Der eigentlichen Bibliographie, die zum größten Teile das Werk von *J. Destrez* ist, schickt *P. Mandonnet* eine kurze, nur 2 Seiten umfassende Lebensbeschreibung des Heiligen und ein Verzeichnis seiner echten Schriften voraus. Im letzteren lehnt er die von Dr. *M. Grabmann* in seinem Werke: „Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin" (Münster 1920; vgl. ZkTh 45 [1921] 487 ff) entwickelten Grundsätze über die Feststellung der Echtheit rundweg ab und beharrt auf dem in seiner Schrift: „Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin" (Fribourg 1910) eingenommenen Standpunkt, wonach 11 von den Schriften, die nach *Grabmann* dem hl. Thomas zuzuschreiben sind, als apokryph angesehen werden müssen; zugleich kündigt er an, daß er Gelegenheit nehmen werde, sich mit seinem literarischen Gegner kritisch auseinanderzusetzen.

Die Bibliographie umfaßt 2219 Nummern und ist nach fünf Kategorien geordnet: Geschichte des hl. Thomas, Werke desselben, philosophische Lehren, theologische Lehren und geschichtliche Beziehungen zur Lehre des Heiligen. Am Schluß folgt ein Verzeichnis der Autoren, der anonymen Werke und der zitierten Zeitschriften mit ihren Sigeln.

Die Herausgeber gestehen selbst offen ein, daß das Verzeichnis keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen könne und daß ihnen manche wichtige Artikel wohl entgangen sind, während umgekehrt andere, die wenig oder gar keinen wissenschaftlichen Wert besitzen, ja selbst Zeitungsbeilagen eine Aufnahme fanden, und daß sie daher wohl Veranlassung finden werden, ein oder mehrere Supplemente nachfolgen zu lassen. Die ZkTh ist in dem Verzeichnis, wenn auch nicht erschöpfend, so doch hinlänglich

berücksichtigt worden. Auffallend ist es, daß das Werk von P. *L. de San S. J.* „Tractatus de Deo uno" (Löwen 1897), in dem so ausführlich von der Konkurs- und Prädestinationslehre des Aquinaten gehandelt wird, nicht angeführt wird, während seine anderen Werke, in denen Thomas viel weniger zu Worte kommt, in das Verzeichnis aufgenommen sind.

Die Herausgeber der Bibliographie können des Dankes der gelehrten Welt für ihre Mühe sicher sein.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Ae. Schöpfer, **Emmanuel — Gott mit uns.** Ein biblisches Zeitbild als Mahn- und Trostwort in diesen Tagen der Not. Innsbruck 1922, Verlagsanstalt Tyrolia. 149 S.

Es war ein recht glücklicher Gedanke des bekannten Exegeten und Politikers, die Zeitlage des Propheten Isaias, die Not des Reiches Juda und die Wirksamkeit des gottgesandten, geistesmächtigen Propheten zum Hintergrund und zum Ausgangspunkt zu nehmen, um „dem Lande Tirol und dem deutschen Volke in ihrer Not" (siehe die Widmung) ein ergreifendes Mahn- und Trostwort darzubieten. Die Vergleiche von einst und jetzt sind packend durchgeführt; mit edlem Freimut wird in ernster aber wahrer Gewissenserforschung der Finger auf die Wunden unserer Zeit gelegt; aber sein Mahnwort zur notwendigen religiös-sittlichen Erneuerung klingt aus in das Gebet des Gottvertrauens: „O Emmanuel, komme, uns zu erretten, Herr unser Gott!" Das Buch des Verfassers lehrt recht anschaulich, wie schön und wie fruchtreich sich das Gotteswort der Bibel auf unsere Zeitlage anwenden läßt, um die Gewissen zu schärfen und die Herzen zur Einkehr und Umkehr, aber auch zum vertrauensvollen Gebet um Gottes Hilfe in der großen Not zu bewegen. Recht zu wünschen wäre es, wenn unsere Prediger die ewigneuen und ewigwahren Gedanken der hl. Schrift, die von *Sch.* so klar hervorgehoben sind, in ihren Unterweisungen in die weitesten Volkskreise trügen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Dr. *Joh. Theis,* Professor am b. Priesterseminar in Trier. **Friedrich Delitzsch und seine „Große" Täuschung oder Jaho und Jahwe.** Kirchheim—Mainz und Paulinusdruckerei—Trier, 1921. 8°. IV u. 93 S. M 20.—.

Die Kampfschrift von *Friedrich Delitzsch* „Die Große Täuschung" hat, wie der Referent in der Besprechung der beiden

Gegenschriften von *Ed. König* und *Franz Meffert* in dieser Zeitschrift 45 (1921) 442—47 hervorhob, bei allen wissenschaftlichen Richtungen Ablehnung, ja schärfste Verurteilung gefunden. Trotzdem ließ *Delitzsch* noch einen zweiten (Schluß-) Teil folgen, in dem er „seine kritischen Betrachtungen zum A. T., vornehmlich zu den Prophetenschriften und Psalmen" fortsetzte und gelegentlich auf die Bemerkungen der Kritiker des 1. Teiles replizierte. Prof. *Theis* unterzieht nun in der oben angezeigten Schrift beide Teile einer eingehenden, sachgemäßen Kritik. Der große Vorzug seiner Arbeit ist, daß sie sich nicht in untergeordnete Einzelheiten verliert, sondern die Hauptirrtümer von *Friedrich Delitzsch* herausgreift und diese in klarer wissenschaftlicher Beweisführung widerlegt. In den einleitenden §§ 1—5 (S. 1—15) deckt er zuerst die Zusammenhänge auf, welche zwischen den bekannten Babel-Bibel-Vorträgen Delitzsch's, sowie den weiteren an diese sich anschließenden Veröffentlichungen und der „Großen Täuschung" bestehen. Um aber bei der großen Verbreitung, welche die genannte Kampfschrift in weiteren Leserkreisen des deutschen Volkes fand, aufklärend zu wirken, zeigt der Verf. in überzeugender und leichtfaßlicher Darstellung in § 5: Grundirrtümer der „Großen Täuschung" (S. 15—48), daß „Stern und Kern der religionsgeschichtlichen Weisheit *Delitzsch's*" die Pentateuchtheorie von *Julius Wellhausen* ist, deren irrige Voraussetzungen und Aufstellungen er in allen wichtigen Momenten klarstellt und widerlegt. Von den folgenden Abschnitten sei besonders § 6: Jaho und Jahwe (S. 49—65) hervorgehoben, in welchem *Th.* die biblische und kirchliche Lehre über den Ursprung und die Bedeutung des Gottesnamens Jahwe gegen die Willkür und den frivolen Hohn des Berliner Professors siegreich verteidigt. Muß *Theis* auch manchmal ein kräftiges Wort der Abwehr sprechen, so ist dies durch die Kampfesweise des Gegners berechtigt.

Seine Schrift verdient lobende Anerkennung vonseiten aller kirchlichen und wissenschaftlichen Kreise und weite Verbreitung gerade auch in jenen nichttheologischen Kreisen, welche durch *Delitzsch's* Kampfschrift verwirrt und irregeführt worden sind.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Der Liebreiz des Herzens Jesu. Biblische Bilder für die Anbetungsstunden. Von Dr. *Vinzenz Hartl*, Propst, St. Florian. I. Teil: Jesus, Hilfe in der Not. Verlag des Emmanuel (Buchs—Lindau—Feldkirch—Bozen), 1921. Kl. 8°. 144 S. M 10.—

Der hochwürdigste Verf. führt dem betrachtenden Priester 9 Bilder aus den Evangelien vor, welche die Liebe des Heilandes

in neuer, besonders wirkungsvoller Weise hervortreten lassen. Die Mehrzahl behandelt Krankenheilungen, die mit exegetisch vertiefter Genauigkeit und in lebensvoller Anschaulichkeit geschildert werden. Man lese beispielsweise Nr. 3: „Die Berührung des Aussätzigen", Nr. 4: „Der Taubstumme" und man wird zur Einsicht kommen, wieviel sowohl für den eigenen Gebrauch des Priesters als auch für die homiletische Verwertung der Perikopen noch zu tun ist. — Eine Eigenart des anmutigen Büchleins ist es, daß es in 3 Abschnitten: „Betrachtung und Anbetung", „Gebet" und „Belehrung" den Benützer zu wohlbegründeten, ins einzelne gehenden Vorsätzen führt.

Mancher wird vielleicht eine Kürzung der Gebetstexte wünschen, da das Beten sich stets individuell entfalten soll und darum nicht allzugern an längere Formeln sich zu halten pflegt. Mitunter hat das Bestreben, recht anschauliche Schilderungen zu entwerfen, den Verf. veranlaßt, der Umgangssprache etwas familiäre Ausdrücke zu entlehnen (S. 51 f).

Man kann mit Interesse den folgenden Nummern „Jesus der Anwalt der Schwachen" und „Jesus unseres Lebens Licht und Schönheit" entgegensehen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Briefe der Katharina von Siena. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Dr. *Maria Maresch* (Wien). M. Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. 153 S. Geb. M 15.—.

Die hl. Katharina von Siena ragt unter allen weiblichen Heiligen durch ihre unmittelbare Einflußnahme auf die öffentlichen sowohl kirchlichen als politischen Verhältnisse ihrer Zeit hervor. Sie war von den heiligsten Absichten beseelt und verfolgte diese mit seltenem Mute, ja mit staunenerregender Kühnheit, dabei aber mit größter Umsicht und Klugheit. Ihre diesbezüglichen Briefe sind lesens- und beherzigenswert nicht nur für die jetzt an der politischen Tätigkeit teilnehmenden Frauen, sondern auch für alle im öffentlichen Leben stehenden Männer. Es ist eine heilige diplomatische und politische Tätigkeit, die man an dieser gotterfüllten jungen Heiligen von Siena bewundern muß. Frau Dr. *M. Maresch* hat nur eine kleine Auswahl aus den 329 Briefen getroffen, welche die italienische Ausgabe von 1584 enthält. Die Übersetzung ist sehr schön; man merkt ihr das fremde Original nicht an und die Briefe lesen sich so, als ob sie gerade in der deutschen Sprache der Jetztzeit geschrieben wären. Einige Stichproben erwiesen dabei, daß die Übersetzung ganz sinngetreu ist, wenn auch der eine oder andere

Ausdruck sich beanstanden läßt[1]). Für eine zweite Auflage wäre wohl eine Vermehrung der Briefe — die Auslese ist allzu spärlich ausgefallen — und auch eine Vermehrung der erläuternden Anmerkungen erwünscht, die sich namentlich auf die Zeit und die Umstände der Briefe zu beziehen hätten.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, **Homilien und Predigten.** 6.—8. Aufl. Freiburg, Herder [1921]. 3 Teile in einem Band. M 34.—.

Den zahlreichen Verehrern des greisen Rottenburger Homiletikers wird diese Neuauflage umso willkommener sein, als sie zahlreiche Erweiterungen aufweist. Wir heben aus dem reichen Inhalt hervor die beiden Predigten auf den Eucharistischen Kongressen von Metz und Köln „Vaterunser und Eucharistie", „Die geistliche Kommunion" (II 21,32), ferner die ergreifend schöne Predigt über den „Segen der Marienverehrung" (II 44). Der 3. Teil enthält statt der früheren 4 jetzt 26 Hirtenbriefe, so daß in kleinem Ausschnitt die gesamte bischöfliche Wirksamkeit Kepplers 1899—1921 an unserem geistigen Auge vorüberzieht.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Daniel Fleuling, **Einführung in die Liturgie der Karwoche.** Dr. Benno Filser, 1921. IV + 85 S. M 6.—.

In diesen ursprünglich in Konstanz vor Akademikern gehaltenen Vorträgen bietet der Verfasser auf der Grundlage der neuesten Forschungen und doch ohne den Leser mit gelehrten Ausführungen zu belasten, eine feinsinnige Erklärung der reichen Kar- und Osterliturgie. Leise persönliche Anklänge (S. 20, 74) erhöhen den Reiz der schlicht-schönen Sprache und machen den beständigen Appell zum Mitfeiern und Miterleben umso wirkungsvoller.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

[1]) So verdeutscht der Ausdruck (S. 97): „O Meister", doch zu wenig den italienischen: "o governatore nostro", mit dem die Heilige Papst Gregor XI anredet. Und da es im Italienischen einfach heißt: „O padre mio", ist die Übersetzung: „Süßes Väterchen" (S. 98) nicht berechtigt.

Analekten

Zur Vulgata Sixtus' V. II. Unseren Bemerkungen im vorigen Heft dieser Zeitschrift fügen wir noch einige andere bei.

IV. Zur Vorrede der klementinischen Vulgata. 1. Es ist im Streit über die Sixtinische Vulgata die Frage aufgeworfen worden, welches Gewicht und welche Bedeutung der Vorrede „ad Lectorem" in unserer heutigen Vulgata zukomme. Ist sie eine päpstliche Kundgebung, eine Äußerung der kirchlichen Autorität, oder ist sie die bloße Privatarbeit eines Gelehrten, über die man wie immer urteilen mag, ohne der Ehrfurcht vor dem Hl. Stuhl zu nahe zu treten?

Es wird sich empfehlen, zunächst sich zu vergegenwärtigen, was die ältern Gelehrten über die Frage urteilten. Bei ihnen findet man nun allerdings alle die verschiedenen Ansichten vertreten, die nur aufgestellt werden konnten. a) Der gelehrte Spanier *Basilius Pontius O. S. Aug.*, ein Schüler des berühmten *Luis Ponce de León*, sieht in der Vorrede Ad Lectorem geradezu eine Äußerung Clemens' VIII[1]). b) Nach andern reden in der Vorrede nur die Gelehrten, welche die klementinische Vulgata herstellten; dieser Ansicht sind z. B. *Jac. Bonfrère S. J.*[2]) und *Claudius Frassen O. F. M.*[3]). c) Wieder andere betonen, daß die Vorrede doch mit

[1]) Quamvis enim idem Clemens in ea praefatione dicat, pro humana imbecillitate difficile esse affirmare, editionem hanc correctam esse omnibus numeris absolutam etc. Variae disputationes, Salamanca 1611, Abdruck bei *Joa. Steph. Menochius*, Commentarii totius s. Scripturae III, Venedig 1758, 146[b].

[2]) Quamvis iam Pontificum auctoritate Bibliorum nostrae Vulgatae editionis emendatio sit facta, fatentur tamen et ipsi emendatores Praefatione ad Lectorem Bibliis praefixa, se menda quaedam et errata reliquisse. In totam Scripturam sacram Praeloquia, cap. 15 sect. 3 fin. (in: Pentateuchus Moysis commentario illustratus, Antwerpen 1625 p. 52).

[3]) Neque tamen haec Clementina editio purissima est et omnibus mendis expurgata; id etiam attestantibus viris doctissimis illius edi-

Wissen und Willen des Papstes verfaßt wurde. So *Adam Tanner*[1]) und *Jacob Gretser*[2]). „Ich gestehe, schreibt *Gretser*, meine Stirn ist nicht so verhärtet, daß ich es wagen würde, die mit Billigung des Papstes veröffentlichte Vorrede einer falschen Behauptung zu beschuldigen".

Gretser hat hier indes nicht jenen Satz der Vorrede im Auge, an den man seit *Passionei* zunächst denken würde. Aber weil in der Vorrede zu lesen ist, in die klementinische Ausgabe sei „nihil non canonicum" etc. aufgenommen, die Vorrede zum Ecclesiasticus sich aber darin findet, so meinte *Gretser* schließen zu sollen, die Vorrede zum Ecclesiasticus sei inspiriertes Wort Gottes. Anderer Ansicht war *Nicolaus Serarius*, der aus diesem und noch einem weitern Grund ausführlich über die Autorität der Vorrede zur Klementina handelt[3]).

Einige, so sagt *Serarius*[4]), hätten die einleitenden Stücke vor der klementinischen Vulgata nur flüchtig gelesen und täten nun so, als ob gewisse Bestimmungen, die sich nur in einem von diesen Stücken finden, auf alle drei auszudehnen wären: weil nämlich in dem päpstlichen Dekret, das an dritter Stelle steht, eine päpstliche Exkommunikation angedroht wird, so meinen sie, alle Bestimmungen der sämtlichen drei Stücke verpflichteten unter

---

tionis emendationi propositis, ut constat ex praefatione huic editioni ab illis praefixa. Disquisitiones biblicae tom. I lib. 3 cap. 2, Venedig 1781, 137b.

[1]) (Die Sixtinisch-klementinische Vulgata) exhibetur quidem quam fieri potuit pura et emendata, non ita tamen, quin adhuc quibusdam in locis . . . locus esse possit disceptationi et crisi . . . Ita habetur ex praefatione eorundem Bibliorum ad Lectorem, utique scitu et voluntate Romanae Sedis conscripta. Theol. schol. III 316 n. 79.

[2]) Haec praefatio, quin voluntate, scitu et iussu summi Pontificis novae Bibliorum recognitioni praefixa sit, nemo dubitare potest, praesertim cum paulo post ista ipsa praefatio ad Lectorem summi Pontificis mentem circa alia interpretetur, nec interpretetur tantum, sed et absolute tradat, quae fuerit Summi Pontificis sententia his verbis: Sed sicut Apostolica sedes industriam eorum non damnat etc. . . . Fateor, teneriorem esse meam frontem, quam ut praefationem Pontificis maximi approbatione evulgatam falsitatis arguam. Controversiarum Roberti Bellarmini Defensio, Tom. I. Defensio libri I cap. 14 (Opp. VIII 141).

[3]) Prolegomena biblica, Moguntiae 1609, cap. 19 quaest. 16 n. 18 p. 123 ff.

[4]) Quaest. 15 fin.

Strafe des Kirchenbannes[1]). Dagegen wendet sich nun *Serarius*. Das 2. und 3. Stück seien Verordnungen des Trienter Konzils oder des Papstes, es komme ihnen also synodale oder päpstliche Autorität zu. Geringere Autorität besitze das erste Stück, die Vorrede Ad Lectorem; nichts deute darauf hin, daß ein Papst oder Konzil darin rede, es sei so abgefaßt, daß man es für eine Äußerung des Buchdruckers halten könnte, wie solche sich auch in andern Büchern finden. So hat man auf *Serarius'* Anfrage in Rom ihm auch von dort geschrieben: Illius praefationis auctor unus aliquis fuit ex iis, qui praefuerunt emendationi, cuius nec ignoratur nomen. Stände nicht an dritter Stelle vor der Klementina das päpstliche Dekret, so würde durch die Vorrede „Ad Lectorem" allein die Ausgabe der Vulgata keine höhere Autorität erlangen als diejenige, die durch die Ausdrücke der Vorrede: „Pontificum cura, Cardinalium quorundam diligentia, doctorum nonnullorum peritia" bezeichnet ist. Daraus ergebe sich für die Ausgabe eine große Autorität, die aber doch an päpstliche oder synodale Autorität nicht heranreiche[2]). Endlich könne der Vorrede kein höheres Ansehen zukommen als dem Text der Klementina selbst. Von diesem aber sage die Vorrede nicht, er sei *iubente*, sondern nur, er sei *annuente* Pontifice herausgegeben. „Annuere" aber bedeute weniger als iubere. Der Papst könne z. B. annuere, daß Werke für oder gegen die Unbefleckte Empfängnis herausgegeben würden, ohne daß er sich deshalb für die eine oder andere Ansicht entscheide[3]). Auch ein römischer Theolog habe ihm geschrieben: Nihil continet praefatio haec, quod decreti aut mandati vim habeat, sed solam emendatae editionis commendationem, tantumque auctoritatis habet, quantum cuiusvis docti et pii praefatoris dicta habere consueverunt.

Durch das dritte einleitende Stück vor der Klementina, das päpstliche Dekret sei die Vorrede Ad Lectorem nicht bestätigt. Ohne irgendwelchen Kirchenstrafen zu verfallen, dürfe man der Ansicht sein, die Vulgata von 1592 sei noch verbesserungsfähig, und dürfe man auf die Einwände von Übereiferern antworten, die Vorrede Ad Lectorem stelle nicht „Pontificis auctoritatem, sed Doctorum opinionem" dar (p. 124).

An Serarius schließt sich *Cornelius a Lapide* an, nach dem

---

[1]) Quaest. 18 n. II p. 124.

[2]) Ex huiusmodi siquidem rebus magna cuilibet operi adiungi solet auctoritas, sed quae tamen semper infra Pontificiam et synodicam est. L. c. 123.

[3]) Serarius schrieb vor dem Erlaß Pauls V von 1616.

des Serarius Ansicht auch von römischen Theologen, besonders *Bellarmin* geteilt wurde).

Soviel über die Ansichten der ältern Gelehrten, die in dem Punkt, auf den es hier für uns ankommt, in Wirklichkeit wohl nicht so weit auseinandergehen, als es vielleicht zunächst scheinen mag. Daß die Vorrede Ad Lectorem keine päpstliche Verordnung ist, daß nicht der Papst selbst darin das Wort ergreift darüber möchten wohl so ziemlich alle übereinstimmen. Aber immerhin bleibt sie eine Äußerung in der offiziellen Ausgabe der Vulgata, gerichtet an alle, denen diese Ausgabe in die Hand gegeben wird, und wenn der Verfasser nicht mit päpstlicher Autorität redet, so ist er doch vom Papst beauftragt, in eigenem Namen oder vielmehr im Namen der Bibelkommission zu reden. Daß eine Unwahrheit in der Vorrede ausgesprochen werde, ist ausgeschlossen: sie würde eine Schmach nicht nur für den oder die Verfasser der Vorrede bedeuten. Auch einem homo doctus und pius schreibt man keine Lügen zu, und ohne Zweifel redet ein solcher in der Vorrede zu den sämtlichen Gläubigen.

2. Die Vorrede zur Klementina sagt bekanntlich, Sixtus V habe seine Bibel noch einmal in die Schmiede zurückschicken wollen, Klemens VIII habe durch seine neue Ausgabe ausgeführt, was bereits Sixtus zu tun sich vorgesetzt habe. In welcher Beziehung steht diese Behauptung zu der andern, daß die Sixtinische Vulgatabulle nicht rechtskräftig veröffentlicht wurde?

Wie uns scheint, ist eine Beziehung vorhanden. Nehmen wir an, die Sixtinische Vulgatabulle sei in aller Form veröffentlicht gewesen, wie konnte dann Sixtus daran denken, seine Bibel zurückzuziehen? Liegt wirklich gar keine Schwierigkeit darin, daß der Papst zuerst seine Vulgata zum Gegenstand einer Bulle macht, die nach damaliger Ansicht eine unumstößliche Entscheidung gewesen wäre, und dann diese Bibel, wenn auch nicht mit Worten, so doch durch die Tat als ungenügend erklärt? Eine Schwierigkeit und zwar eine recht große, liegt bei der bezeichneten

[1]) Illa verba praefationis ...: „in hac editione nihil non canonicum ... apponere visum est", non esse Pontificis, sed auctoris praefationis, qui fuit unus e Doctoribus, qui huic Bibliorum emendationi et editioni iussu Pontificis praefuerunt ... Itaque cum ait: nihil non canonicum, intellige, non ex Pontificis decreto, sed ex illorum, qui editioni praefuerunt, opinione et sententia ... Ita P. *Serarius* ... Idemque mihi asseruerunt Romae viri docti atque inprimis Ill. Card. *Bellarminus*, praefationis illius auctor. In Prophetas maiores, Antwerpen 1676 p. 828. Vgl. *Le Bachelet* 166 f.

Annahme hier doch gewiß vor. Wenn dagegen die Bulle nicht rechtskräftig veröffentlicht war, so versteht sich die Sache sehr leicht. Und deshalb folgt aus der Tatsache, daß Sixtus seine Vulgata von neuem bearbeiten wollte, als deren natürlichste und einfachste Voraussetzung, daß seine Bulle nicht veröffentlicht war.

Manche mögen nun auch hier zu der Erwiderung sich versucht fühlen, es sei eben unwahr, was die Vorrede oder ihr Verfasser *Bellarmin* behauptet; Sixtus habe in Wirklichkeit nicht daran gedacht, seine Bibel zurückzuziehen. Aber damit beseitigt man die Schwierigkeit nicht, sie kehrt sofort zurück in der Form: wie konnte *Bellarmin* erdichten, Sixtus V habe seine Bibel reformieren wollen, wenn diese Bibel Gegenstand einer in aller Form veröffentlichten Bulle war?

Zu demselben Schluß drängen auch andere Tatsachen. Nach Sixtus' V Tod schlugen einige viri graves vor, seine Vulgata kurzweg auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen. Wieso das? Wie war ein solcher Vorschlag möglich, wenn eine rechtskräftig promulgierte Bulle über die Vulgata vorlag? Und wie erklärt man es, daß unmittelbar nach Sixtus' V Tod seine Vulgatabulle nur mehr historisches Interesse erweckt auch bei denen, welche die Redeweise des peremptorisch entscheidenden Papstes darin fanden? Ist sie rechtsgültig veröffentlicht, so behielt sie für immer denselben Wert, den sie unmittelbar nach der Veröffentlichung hatte; eine dogmatische Entscheidung läßt sich nicht rückgängig machen. Auch abgesehen also von den positiven Zeugnissen wird es durch die bloßen Tatsachen nahe gelegt, daß Sixtus seine Bulle zurückgezogen hat.

V. Zusammenfassendes. Über die Veröffentlichung der Sixtusbibel liegen nur abgerissene Angaben vor und diese Angaben scheinen sich zu widersprechen. Auf der einen Seite zeigen die Berichte über die letzten Lebenstage Sixtus' V anscheinend, daß er bis zum Ende an seiner Vulgata-Ausgabe festhielt, höchstens ganz nahe vor dem Tod mag er seine Ansicht geändert haben. Auf der andern Seite versichert die Vorrede zur Klementina, Sixtus selbst habe eine Neubearbeitung seiner Vulgata beabsichtigt und außerdem scheint aus der bestimmten Nachricht über die nicht vollzogene Promulgation der Vulgatabulle zu folgen, daß der Papst denn doch für seine Bibel nicht mehr begeistert war. Wie fügen diese Angaben sich zusammen? Muß man eine von ihnen vergewaltigen, um sie in Einklang zu bringen?

Nach unserer Ansicht läßt sich alles ohne Zwang vereinigen, wenn man nur in die einzelnen Berichte nicht mehr hineinlegt, als der Wortlaut fordert. Der ursprüngliche Plan des Papstes ging dahin, sozusagen eine Ideal-Ausgabe der Vulgata zu schaffen,

sie in feierlicher Bulle der Kirche zu übergeben, und alle andern Ausgaben zu verbieten. Bereits lag der Druck vor, der bestimmt war, als diese Idealvulgata zu gelten, bereits war die Bulle über die Ausgabe ausgefertigt. Wenn er diese Bulle nun nicht veröffentlichte, so folgt daraus allerdings, daß er darauf verzichtete, die Bibel von 1590 als Idealvulgata — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — vorzuschreiben. Es folgt aber nicht, daß er a) überhaupt den Gedanken aufgab, doch noch eine Idealvulgata herzustellen; etwa eine spätere Auflage der Bibel von 1590 mochte diesen Plan verwirklichen. Es folgt weiterhin b) nicht, daß er den Druck von 1590 zurückziehen und vernichten mußte. Als vorläufige, nicht abschließende Ausgabe mochte das nun einmal fertig gestellte Buch trotzdem der Öffentlichkeit übergeben werden. Darüber liegt ein positives Zeugnis vor, das *Baumgarten*[1]) ohne Grund dem *Toledo* zuschreibt, während *Ungarelli*[2]) es nicht wagt, sich darüber auszusprechen und *Höpfl* den Augustiner *Rocca* als Verfasser betrachten möchte[3]): Biblicos ipse libros quasi privatim excudendos curavit, ut ex universo orbe Christiano, quid docti homines hac de re sentirent, scrutari posset. Es folgt endlich c) nicht, daß er nun seine Vulgatabulle vernichten lassen mußte; sie konnte in neuer Ausfertigung wieder auferstehen, wenn die neue verbesserte Auflage seiner Bibel erschien.

Ist es aus innern Gründen unwahrscheinlich, daß Sixtus darauf verzichtete, den Bibeldruck von 1590 der Kirche feierlich als die einzig gestattete Vulgata vorzuschreiben? Gewiß nicht. Daß er der Fehler seiner Ausgabe sich bewußt wurde, dafür sorgten *Toledo* und *Carafa*. Daß er eine Bibel, in der einmal volle drei Verse ausgeblieben waren, nicht mehr als ein Ideal betrachtete, das man der Kirche durch feierliche Bulle als allein berechtigt übergeben könne, ist doch wohl leicht verständlich und innerlich viel wahrscheinlicher als das Gegenteil. Man sage nicht, bei einem Sixtus V sei ein Zurückweichen von seinen ursprünglichen Plänen unerhört. Gleichzeitig mit seiner Vulgata beschäftigte ihn der Plan, die Gesellschaft Jesu umzugestalten. Auch hier hat Sixtus persönlich durch eigene Forschung sich einen Einblick in die Lage der Dinge zu verschaffen gesucht; er hat einen Teil des Gesetzbuches des Jesuitenordens durchgearbeitet. Auch hier trug er sich ursprünglich mit der Absicht starker Eingriffe. Als er auf Einwendungen von angesehener Seite stieß, hat er sie manchmal in scharfer Weise abgewiesen, aber schließlich ihnen

[1]) Vulgata Sixtina 108.

[2]) Praelectiones, Romae 1847, 151. [3]) A. a. O. 219.

doch in der Hauptsache nachgegeben. Ganz gab er freilich seine Pläne doch nicht auf: wenigstens seinen Namen sollte der Orden ändern. In mehr als einer Hinsicht eine Parallele zu seinem Verhalten in der Vulgatafrage!

VI. Zu einigen Einwendungen. Nicht überall sind *Tanners* Werke leicht erreichbar. Da sie in den Streitfragen, die uns hier beschäftigen, eine so große Rolle spielen, so erweisen wir vielleicht manchem einen Dienst, wenn wir *Baumgartens* Anführungen mit *Tanner* selbst vergleichen und die Abweichungen anmerken. Genauigkeit kann in solchen Dingen nie schaden.

1) Gegen Tanners eigene Äußerungen macht *Baumgarten* folgenden Einwand geltend: „Der deutsche Jesuit *Tanner* schreibt in einem nach Rom gerichteten Briefe: ‚Nam ut ex viris gravibus et fide dignis, qui Romae in hanc rem sedulo inquisierunt, compertum est . .' Und weiterhin: „. . . nonnulli scripserunt . . .' Was soll man sich bei solchen Angaben eigentlich denken? Ob wir, wenn wir die Namen kennten, auch so urteilen würden, ist denn doch nicht ohne weiteres ausgemacht, sollte ich meinen" (Theol. u. Glaube 1921, 169).

Dazu bemerken wir: 1. Es ist ein Irrtum, daß die Worte Tanners in einem Brief nach Rom stehen. 2. Die Worte finden sich in seiner Theologia scholastica III 275 n. 264. In der folgenden Nummer 265 sind die viri graves der n. 264 angeführt; es sind Albers Mitarbeiter, die Alber mit seinem Namen deckt. — Wer die „nonnulli" sind, verschlägt nichts.

2) Zum Zeugnis Pauls V. Die Äußerung Pauls V in unserer Frage findet sich in Albers Brief an Tanner. „Das Wichtigste" daraus lautet nach Baumgarten dahin, daß „die Bibelbulle überhaupt nicht veröffentlicht worden sei. Dafür bringt Alber einige Gründe bei. Tanner . . . führt diese Gründe wörtlich an. Dann übergeht er einen Abschnitt des Briefes von Alber und sagt dann: ‚Et addit idem P. Alberus: *Sciat praeterea R. V. haec eadem ex S. D. N.* (Paulo V Pontifice) *habita fuisse: ut tuto his adhaerere liceat et oporteat*'[1]). Was in dem ausgelassenen Abschnitt des Briefes stand, wissen wir nicht . . . Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß man dem Papste über die Anfrage und die zu erteilende Antwort Vortrag gehalten hat und der Papst die Antwort gebilligt hat. Er läßt Tanner durch den Assistenten sagen: ut tuto his adhaerere liceat et oporteat" (Theologie und Glaube 1921, 173).

---

[1]) Wir drucken diese Worte aus Tanner selbst ab und unterscheiden gleich ihm seine eigene und Albers Worte durch verschiedene Typen.

Dazu bemerken wir: 1. Die Worte Tanners: „Et addit idem P. Alberus" bedeuten nicht, was Baumgarten aus ihnen herausliest, daß nämlich Tanner in Albers Antwort etwas übergangen hat. Die Sache verhält sich vielmehr so: Zunächst hat Tanner aus Albers Schreiben wörtlich das Endurteil derjenigen angeführt, die von ihm oder dem Jesuitengeneral mit Untersuchung und Beantwortung der Tannerschen Anfrage betraut waren, er teilt deren Antwort in deren eigenen Worten mit. Wenn jetzt Tanner fortfährt: Et addit idem P. Alberus, so ist der Sinn: Bis hierher die Worte der römischen Untersuchungskommission, was jetzt folgt, sind Worte von Alber. Daß Tanner etwas ausgelassen (unterschlagen) hat, folgt aus seinen Worten nicht.

2. Wichtiger ist etwas anderes: Baumgarten legt dem Papste in den Mund, was nur Worte von Alber sind. Nicht Paul V sagte: ut tuto his adhaerere liceat et oporteat, sondern das sagt Alber. Es ist unrichtig, wenn Baumgarten Pauls V Worte umschreibt: „Va bene. Dica a quel padre che si possa e si debba prestar fede a quello che Voi starete per scrivergli" und dann beifügt: „Tatsachen, die der Papst etwa aus eigener Kenntnis der Verhältnisse beigesteuert hätte, sind in der ganzen Mitteilung nicht enthalten. Ihm schienen die" ihm vorgetragenen „Gründe völlig durchschlagend, so daß er die mitgeteilte Äußerung machte".

Der wirkliche Tatbestand ist dieser: Als Paul V die Sache vorgetragen wurde, antwortete er, es verhalte sich wirklich so, wie die Untersuchungskommission festgestellt habe, die Bulle sei wirklich nicht promulgiert worden, und der Papst sagte das mit solchem Ernst und überhaupt in solcher Weise, daß Alber sich zu dem Schluß berechtigt sah: Also darf man auch dort, wo der höchste Grad von Wahrheitsliebe nur eben noch genügend ist, wo es sich um die Glaubenslehre und ihre Verteidigung handelt, mit völliger Gewissensruhe die nicht vollzogene Promulgation behaupten, und man darf das nicht nur, sondern man muß es, weil es eben die einfache vom Papst selbst bezeugte Wahrheit ist.

Wenn Paul V sagte und noch dazu mit solchem Ernst und Nachdruck sagte, die sixtinische Vulgatabulle sei nicht veröffentlicht, so hat er eben damit auch gesagt, daß er bestimmt w i s s e, wie sich die Sache mit der Bulle verhalte. Dagegen wendet sich nun Baumgarten mit zwei Gründen: 1. Der spätere Paul V sei im Jahre 1590 nicht zu Rom gewesen, sondern erst 1591 dahin zurückgekehrt, 2. „Er führte ein äußerst zurückgezogenes Leben, so daß es nicht wahrscheinlich ist, daß er sich um andere Dinge als um die seines Amtes gekümmert hat". Aber was wird uns mit n. 2 zu glauben zugemutet! Camillo Borghese soll also ungefähr ein Leben geführt

haben wie die Seidenraupe in ihrem Cocon oder die Auster in ihrer Schale, und solch einen weltvergessenen Einsiedler, der sich um die Dinge dieser Welt nicht kümmert, einen Peter Murrhone in dritter Potenz soll man zum Kardinal und Papst erhoben haben um die Wende des 16. Jahrhunderts! Wenn zudem Borghese erst 1591 nach Rom zurückkehrte, so kam er gerade um die Zeit dort an, als die Vulgatafrage alle Welt in Rom bewegte. Und der künftige Papst soll sich um die Sache nicht gekümmert haben![1])

Zum Schluß seiner Ausführungen über Paul V behauptet Baumgarten S. 175, Alber habe die Sixtinische Vulgatabulle ins Jahr 1589 (statt 1590) verlegt. Davon steht in Albers Schreiben keine Silbe, er spricht sich über das Datum der Bulle nicht aus.

3) Zu Azors Äußerung. Azor tat seine Äußerung, daß die Vulgatabulle nicht veröffentlicht sei, und die Unterschrift der Cursores in den Sonderabdrücken der Bulle das Gegenteil nicht beweise, in einer öffentlichen Disputation. Bekanntlich finden solche auch heute noch überall da statt, wo man das Studium der Theologie nach der alten scholastischen Methode betreibt. Einer der Studierenden hat eine theologische These auseinanderzusetzen und dann die Einwürfe zu lösen, die ein anderer Studierender oder namentlich bei feierlichen Disputationen irgend jemand aus dem Zuhörerkreis gegen die These vorbringt. Der Vorsitzende der Disputation mag zum Schluß seine Bemerkungen zu den vorgebrachten Lösungen machen. In unserem Fall handelte die Disputation von der päpstlichen Unfehlbarkeit, gegen die der Einwurf erhoben wurde der Papst hat tatsächlich geirrt in der Vulgatasache, also kann er irren. Was der Verteidiger der

[1]) Es sind namentlich die Venezianer, die Paul V beständig des Mangels an Welterfahrung anklagen: sie wollen eben ihren Streit mit dem Papst rechtfertigen und das Interdikt über Venedig als bloßen Ausfluß der Unklugheit hinstellen. Der Doge sagte nach Ausbruch des Streites dem päpstlichen Nuntius öffentlich ins Gesicht, der Papst sei vorgegangen „prima che cognoscesse di che maniera s'abbino a governar le cose del Mondo" (*E. Cornet*, Paolo V e la Republica Veneta, Wien 1859, 66 f) und die venezianischen Gesandten betonen dasselbe (vgl. *Barozzi-Berchet*, Relazioni, Italia I 58. 95). Aber auch aus den venezianischen Gesandtschaftsberichten wird nicht mehr herauszulesen sein, als daß Kardinal Borghese sich in Staatsgeschäfte nicht mischte und kein großes Haus hielt, Kenntnis innerkirchlicher Dinge sprechen sie ihm nicht ab; 1607 sagt der papstfeindliche Gesandte F. Contarini von ihm: „è asceso al pontificato senza alcuna cognitione delle cose del mondo e di stato, *ma bene informato della Corte di Roma* e dei giuditii (ebd. 87).

These darauf antwortete, wissen wir nicht, aber wir wissen, daß Azor bei dieser Gelegenheit die obige Äußerung tat.

Gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes wendet man ein, 1. daß Alber, der Azors Äußerung aus dem Munde des Jesuiten Eudaemon-Joannes berichtet, den Namen desjenigen nicht nennt, der jenen Einwand gegen die päpstliche Unfehlbarkeit' erhob. Allein die Namensnennung war überflüssig. Was liegt daran, wer jene Einwände vorbrachte? Nicht auf die Einwände kam es an, sondern auf die Lösung. 2. Nach Alber tat Azor jene Äußerung „eo ipso tempore, quo coeperunt (typis)[1]) publicari illa Biblia". Also, so sagen oder denken manche, in den ersten Anfängen der Veröffentlichung, folglich noch zu Sixtus' Lebzeiten müßte Azor jene Äußerung getan haben, was ganz undenkbar ist. Also ist die ganze Mitteilung unglaubwürdig oder verdächtig. Sehen wir zu. a) Warum gebraucht Alber den Ausdruck: „*coeperunt*" publicari, warum sagt er nicht kurzab: „zur Zeit der Veröffentlichung der Bibel"? Aller Wahrscheinlichkeit nach, weil er sagen will, daß die Veröffentlichung nicht zum Abschluß kam, unterbrochen wurde, die ganze Veröffentlichung, wie sie tatsächlich statt hatte, nur ein Anfang von einer solchen war. Von den „ersten Anfängen" der Veröffentlichung ist nicht die Rede.

b) Was bedeutet also „eo tempore quo coeperunt publicari Biblia"? Heißt das, in derselben Stunde, in der Sixtus seine Bibel veröffentlichte, tat Azor seine Äußerung? Gewiß nicht. Oder an demselben Tag? Wieder nicht. In demselben Monat, in demselben Jahr? Auch das nicht notwendig, obschon tatsächlich zwischen der Veröffentlichung der Bibel und Azors Disputation noch kein Jahr verflossen sein mochte. Es liegt nichts weiter vor als eine ungefähre Zeitangabe. Es ist Konsequenzmacherei, wenn man daraus Alber einen Strick drehen will.

So oft war bisher von Alber die Rede, daß die Frage berechtigt ist, wer denn Alber gewesen ist. Er war ein Tiroler aus Innsbruck, geboren 1548. In der Gesellschaft Jesu wurde er meist für die Verwaltung verwandt und bekleidete die höchsten Ordensämter. Mehrmals war er Provinzialoberer, so von Oberdeutschland 1585—94, von Österreich-Böhmen 1595—1600 und wiederum von 1616—18, öfter wurde er als Visitator in verschiedene Ordensprovinzen gesandt, so

[1]) (typis) ist von *Tanner* hinzugefügt, wie das *Tanner* durch andern Druck des Wortes und die Klammer andeutet. Da eine doppelte Publikation zu unterscheiden ist, die durch die Drucklegung und durch die Bulle — dadurch erledigen sich die „Widersprüche", die *Baumgarten*, Theologie u. Glaube 172 f zusammenstellt — so will Tanner durch die Beifügung die zweite Art ausschließen.

an den Niederrhein 1602—04, nach Österreich 1606, nach Böhmen 1615. Von 1608—15 unterstützte er den Ordensgeneral als Assistent in der Regierung, Aquaviva, der größte Jesuitengeneral nach dem hl. Ignatius, bestimmte für die Zeit nach seinem Tode vor allen seinen Assistenten ihn als seinen Stellvertreter in der Regierung des ganzen Ordens. Er starb 1617 in Ungarn. Alber war also nicht nur ein gewöhnlicher braver und tüchtiger Priester, sondern seinerzeit ein hervorragender Mann und hat es nicht verdient, dreihundert Jahre nach seinem Tod verdächtigt und mißhandelt zu werden.

Ähnliches gilt von Azor und Eudaemon-Joannes. Azor, ein Spanier aus Lorca 1559—1603, war zuerst Professor zu Plasencia und Alcalà, wurde dann als Theologieprofessor nach Rom gezogen. Er hat für immer eine Stelle unter den Begründern der neueren Moraltheologie, sein Moralwerk in drei umfangreichen Folianten erlebte etwa ein Dutzend Auflagen und wird vom hl. Alphons geschätzt. Er ist also ein bedeutender und verdienter Gelehrter.

Eudaemon-Joannes war ein Grieche aus Kandia (1566—1625). Urban VIII bestellte ihn zum Rektor des Griechischen Kollegs in Rom und gab ihn dem Kardinallegaten Barberini als Theologen zum Begleiter für dessen französische Gesandtschaft. Als der bekannte Philologe Casaubonus gegen Baronius geschrieben hatte, wurde 1614 am französischen Hof dem päpstlichen Nuntius Ubaldini gerade Eudaemon-Joannes als besonders geeignet für die Verteidigung bezeichnet, nicht nur wegen seiner stilistischen Gewandtheit, sondern auch wegen seiner Mäßigung (modestia)[1]).

4) Zum Sonderabdruck der Vulgatabulle anhangsweise einige vorläufige Bemerkungen. Wie bekannt, wurde im August 1590 ein Sonderabdruck der Bulle „Aeternus ille" veranstaltet. Der Befehl, ihn herzustellen, erging ungefähr am 12. August, und dies Datum verdient Aufmerksamkeit. Nach der Unterschrift der Cursores unter der Vulgatabulle wäre sie am 10. April angeschlagen worden, vier Monate später sollte ihre verpflichtende Kraft beginnen. Die vier Monate waren vorüber am 9. oder reichlich gerechnet, am 10. August, einen Tag mochte man der Sicherheit wegen noch zugeben, am 12., d. h. ungefähr sobald es möglich war, folgte der Befehl, die Bulle in Sonderabdrücken zu verbreiten. Also, so scheint es, durch das Datum des 12. August ist der 10. April als Tag der Promulgation der Bulle anerkannt, und die Unterschrift der Cursores ist nicht als Antecipation erklärbar.

[1]) *Laemmer*, Meletematum Romanorum mantissa, Regensburg 1875, 308. Die übrigen Notizen über Alber u. s. w. aus *Sommervogel*, *Duhr*, *Schmidl*.

Dem steht indes entgegen, daß der Sonderabzug ja dem Azor bekannt war, aber keinen Eindruck auf ihn machte. Alber beantwortete zudem die Anfrage erst post diligentem inquisitionem et discussionem. Es gab also Schwierigkeiten, welche die Promulgation der Bulle zu beweisen schienen, eine von diesen Schwierigkeiten kennen wir jetzt näher. Aber da die Untersuchung im Jahre 1609 in dem Sonderdruck keinen Beweis der rechtsgültigen Veröffentlichung der Bulle zu finden vermochte, werden wir Spätergeborene uns damit beruhigen müssen. Der Sonderdruck kann natürlich die mangelnde Promulgation nicht ersetzen. Zudem läßt gerade die Exaktheit in Einhaltung der vier Monate eher auf einen Unterbeamten schließen, der die Bulle da liegen hatte und nun mechanisch vier Monate nach dem angeblichen Promulgationsdatum es für seine Sache hielt, Sonderabdrücke herstellen zu lassen. Es kommt hinzu die seltsame Überschrift des Sonderdruckes und die Äußerungen Sixtus' V gegen die Venezianer, die eine päpstliche Anordnung des Sonderdruckes unwahrscheinlich machen. Wir denken auf die Sache zurückzukommen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Neuere Fragen über Arbeitseinstellungen. Mehrfach wurden in dieser Zeitschrift die Bedingungen besprochen, unter denen Arbeitseinstellungen als sittlich zulässig angesehen werden müssen. Dabei kamen vorzüglich solche in Betracht, die von Arbeitern zum Zwecke der Besserung ihrer Arbeitsbedingungen vorgenommen werden. Nun haben in den letzten Jahren auch viele andere Streiks stattgefunden, und was noch mehr zu beachten ist, auch solche Stände haben ihre Arbeit einstellen zu dürfen geglaubt, die man zur Klasse der „Arbeiter" im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht rechnet. So hört und liest man jetzt außer von Arbeiterstreiks auch von Ärztestreiks, Lehrerstreiks, Beamten- und Angestelltenstreiks u. s. w. Ferner kommen auch bei den Lohnarbeitern außer denjenigen, die sie zur Besserung ihrer eigenen Arbeitsbedingungen veranstalten, solche Streiks vor, die sie zur Erringung politischer Rechte (politische Streiks), ferner solche, mit denen sie für wirkliche oder vermeintliche Rechte anderer eintreten (Sympathiestreiks) oder gegen irgend eine wirtschaftliche oder politische Maßnahme protestieren (Proteststreiks). Dann sind es nicht nur einzelne Gruppen, welche die Arbeit niederlegen; es kommen auch „Generalstreiks" aller oder doch sehr vieler und umfangreicher Klassen von Arbeitern vor. Selbstverständlich können alle diese nicht mit einem einzigen Maße gemessen werden, und so muß die Moraltheologie zu den einzelnen Arten Stellung nehmen.

Auch nach dem Verfasser einer Artikelreihe in der Civiltà cattolica 1921 u. 1922 über die sittliche Erlaubtheit der Arbeitseinstellungen überhaupt und auch der einzelnen Arten derselben bietet die Frage, ob und in welchen Fällen der Staatsbeamtenstreik sittlich zulässig sei, besondere Schwierigkeiten. Daher sei über ihn an erster Stelle etwas gesagt.

1. Der Staatsbeamtenstreik. Es ist wohl kaum zu bemerken, daß wir unter Staatsbeamten nicht nur jene verstehen, welchen die Verwaltung des ganzen Staates obliegt, sondern auch jene, welche an der Verwaltung einer Provinz, einer einzelnen Gemeinde teilnehmen. Allen diesen obliegt die unmittelbare oder direkte Sorge für das Gemeinwohl, das sich wesentlich unterscheidet vom Privatwohle des einzelnen Bürgers oder der einzelnen Gesellschaften, Verbände. Wohl ist der Staat um der Bürger willen gebildet und muß darum die Staatsautorität das Wohl der Bürger beständig und kräftigst fördern, aber in ganz anderer Weise und mit ganz andern Mitteln, als der Einzelbürger oder die von diesen gebildeten Vereine und Verbände es tun. Darin liegt denn auch der Hauptgrund, warum ein Streik seitens der öffentlichen Beamten wesentlich anders zu beurteilen ist, als der von Arbeitern, die in Privatdiensten stehen. Wohl ist auch der Arbeitsvertrag, der zwischen dem Staate, einer Provinz, Gemeinde u. s. w. und dem einzelnen Beamten eingegangen wird, zu allermeist anders geartet und enthält andere, für den Beamten günstigere Bedingungen, z. B. ein gewisses Recht auf langjähriges Verbleiben im Dienste, auf Beförderung, Altersversorgung (Pensionsbezug) u. a. Aber diese an sich nicht zu unterschätzenden Bedingungen machen die Stellung der Staatsbeamten ihrem Arbeitgeber gegenüber doch nicht zu einer wesentlich von der anderer Arbeiter oder Angestellten verschiedenen. Auch wenn diese letzteren sich der Tätigkeit ihrer Angestellten vermittelst der gleichen Bedingungen, dauernder oder lebenslänglicher Anstellung, Beförderung u. s. w. sicherten, wäre eine etwaige Arbeitsniederlegung ihrerseits doch wesentlich anders zu beurteilen, als die vonseiten der Staats- und Kommunal-Beamten.

Unter den Begriff Staatsbeamten fallen anderseits aber nicht jene, die in den wirtschaftlichen Staatsbetrieben, den Staatsforsten und sonstigen Domänengütern, in der Eisenbahn-, Post-, Telegraphen-Verwaltung tätig sind. Denn wenn es auch dem öffentlichen Interesse entsprechen mag, daß der Staat solche Betriebe selbst übernimmt, so hängt ihr Gedeihen doch keineswegs mit dem Bestande des Staates und mit der Erfüllung der wesentlichen Aufgaben desselben zusammen. Daher gibt es denn auch manche

ganz wohlgeordnete und auf hoher Kulturstufe stehende Staaten, in denen z. B. die Eisenbahnen noch nicht in Staatsbetrieb übergegangen sind.

Wie nun jene weit von der Wahrheit abirren, welche den Staatsbeamten in gleichem oder auch nur annähernd gleichem Umfange das Recht zuerkennen, im Falle minder günstiger Arbeitsbedingungen gemeinsam ihre Arbeit einzustellen, um dadurch eine Besserung dieser Bedingungen zu erreichen, so treffen allerdings auch jene die Wahrheit nicht ganz, welche den Staatsbeamten ohne Unterschied und für alle Fälle ein Streikrecht absprechen. Es werden mehrere Unterscheidungen zu machen sein. Dabei setzen wir aber als selbstverständlich voraus, daß die Arbeitsniederlegung erst nach vorheriger Kündigung und nach Ablauf der gesetzlich oder vertraglich festgesetzten Kündigungsfrist stattfindet. Auch die in Privatdiensten stehenden Arbeiter müssen sich ja an diese Regel halten; sie dürfen, ohne die Kündigungsfrist abzuwarten, nur dann den Dienst verlassen, wenn der bisherige Dienstvertrag ungerecht war oder durch sonstige Umstände vor seinem Ablauf hinfällig geworden ist.

Die Unrichtigkeit der einen Auffassung, den Staatsbeamten komme die gleiche Streikbefugnis zu wie den Privatangestellten, sowie auch der anderen, die Staatsbeamten dürften unter gar keinen Umständen streiken, wird derjenige leicht einsehen, der das Wesen und die notwendigen Folgen solcher Arbeitseinstellungen überdenkt. Einerseits haben alle Staatsbürger sicher die sittliche Pflicht, für den Staat und das Gemeinwohl Opfer zu bringen und zwar umso größere, je gefährdeter das Gemeinwohl ist. Ja, in der äußersten Not des Staates müssen sie auch ihr Leben für denselben hinzugeben bereit sein. Dabei setzen wir natürlich voraus, daß es sich um einen rechtmäßig bestehenden Staat handelt. Anderseits aber besteht keine Verpflichtung, für jeden geringfügigen Grad des Gemeinwohles jedes, auch das größte Opfer zu bringen; für geringere Grade des Gemeinwohles brauchen sie auch nur geringere Lasten auf sich zu nehmen. Was das Gemeinwohl von ihnen verlangt, das zu bestimmen, steht der Staatsautorität zu, die, so gut ihr das nur möglich ist, auch für die gleichmäßige Verteilung der Lasten, d. h. der für den Staat zu bringenden Opfer zu sorgen hat. Für den Staat, dessen Bürger sie sind, Lasten zu tragen, dazu sind natürlich auch die Staatsbeamten verpflichtet. Diese können sich nicht etwa darauf berufen, daß sie als seine Beamten ihre Arbeitskräfte schon ständig in den Dienst des Staates stellen; denn für diese ihre Dienstleistungen werden sie vom Staate auch besoldet. Sie stehen aber

dem Staate nicht nur als dessen Angestellte, sondern auch als dessen Bürger oder Untertanen gegenüber und sind daher von der Pflicht, für das Gemein- oder Staatswohl zu Opfern bereit zu sein, keineswegs ausgenommen. Ja man wird sagen dürfen, daß sie als solche, die unmittelbar am Gemeinwohle mitzuwirken haben, allen andern Bürgern mit gutem Beispiele in Hingabe und Opferbereitschaft für den Staat voranzugehen haben.

Wenn sie nun die Arbeit einstellen, schädigen sie unmittelbar das Gemeinwohl, während die Arbeiter und Angestellten in Privatbetrieben durch den Streik nur den Privatinteressen des betreffenden Betriebsinhabers entgegenhandeln. Daher ist ein Staatsbeamtenstreik ganz und gar nicht wie der Streik von Privatbeamten zu beurteilen; zu seiner Rechtfertigung bedarf es weit triftigerer Gründe als für Privatstreiks. Privatangestellten mag es freistehen, unter einander eine gemeinsame Kündigung zu verabreden und nach Ablauf der Vertragsfrist den ganzen Betrieb lahm zu legen. Die Staatsbeamten dürfen das nicht tun, da sie im Dienste des Gemeinwohles stehen, das sie nicht preisgeben dürfen. Daher wird die sittliche Erlaubtheit des sog. Meliorationsstreiks, der darin besteht, daß die Arbeitsniederlegung zum Zwecke noch besserer Arbeitsbedingungen erfolgt, trotz der bisher nicht ungerechten, für die Staatsbeamten gänzlich geleugnet werden müssen; nach dem einmütigen Urteile der Moraltheologen ist sie aber den Privatangestellten erlaubt. Es geht also nicht an, daß die Staatsbeamten unter Hinweis auf die weit bessere Besoldung der Privatangestellten trotz gleicher Arbeitslast und derselben Vorbildung dem Staate mit gemeinsamer Kündigung drohen. Sie dürften das selbst dann nicht tun, wenn der Staat ganz wohl in der Lage wäre, ihre Besoldung der der Privatangestellten anzugleichen.

Noch mehr. Wenngleich die Staatsgewalt die den Bürgern aufzuerlegenden Lasten gleichmäßig verteilen, d. h. der Leistungsfähigkeit der einzelnen anpassen muß, also ihre Beamten nicht einseitig bedrücken darf, so können doch ganz leicht Fälle eintreten, in denen sie gerade von ihren Beamten höhere Leistungen verlangen kann und muß, als von den übrigen Staatsbürgern. Wann solche Fälle eintreten, das zu beurteilen, steht der staatlichen Obrigkeit zu, deren Urteil alle sich anzubequemen haben. Wenn nun Staatsbeamte gar in Zeiten staatlicher Nöten und Erschütterungen auch noch ihre Posten zu verlassen drohen und zu einer Arbeitseinstellung sich hinreißen lassen, so ist ein solches Vorgehen offenbar als sittlich unerlaubt zu verurteilen.

Damit ist aber nicht gesagt, daß ein Staatsbeamtenstreik unter allen Umständen verboten ist. Je größer die Not ist, in die der

Staat durch den Streik der betreffenden Beamten geraten würde, umso weniger kann derselbe gestattet sein. Nicht alle Arbeiten aber, die für das Gemeinwohl oder das Staatsinterresse verrichtet werden müssen, sind von gleicher Bedeutung. Streiken solche Beamte oder Beamtenkategorien, denen minder wichtige Arbeiten obliegen, so leidet das Gemeinwohl nicht in dem Grade, wie es durch das Aufhören viel wichtigerer Arbeiten der Fall sein würde. Es genügt wohl diesen Grundsatz hier anzugeben; auf weitere Einzelheiten einzugehen und dabei zu untersuchen, welche Beamtenkategorien wichtigere und welche minder wichtige Arbeiten besorgen müssen, muß der Kasuistik überlassen bleiben; zudem hängt die Wichtigkeit der Arbeiten auch der gleichen Arbeitskategorie viel von den ganz konkreten Verhältnissen ab.

Der Umstand, daß den Staatsbeamten ein gewisses Streikrecht zukzmmt, macht es der Staatsautorität unmöglich, ihre Beamten rein nach Willkür zu behandeln, während anderseits die Einschränkung des Streikrechtes auf eine ganz besondere Notlage der Beamten das Gemeinwohl vor Schädigungen bewahrt. Daraus ergibt sich aber auch, daß in einem gut geordneten Staate sich Einrichtungen (wie Schiedsgerichte, Einigungsämter u. s. w.) finden müssen, welche in zweifelhaften Fällen unter Berücksichtigung aller Umstände nach Recht und Gerechtigkeit entscheiden.

2. Die Angestellten der großen Staatsbetriebe. Wenn auch ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den Staatsbeamten und den Angestellten der großen in der Verwaltung des Staates stehenden Verkehrsbetriebe, so ist doch die sittliche Erlaubtheit einer gemeinsamen Arbeitseinstellung fast den gleichen Beschränkungen unterworfen. Eisenbahnen, Post, Schifffahrtslinien, Telegraph u. s. w. sind ja nicht dem Gebrauche einzelner vorbehalten, sondern für die Öffentlichkeit eingerichtet. Ihre Inanspruchnahme ist so allgemein geworden, daß von ihrem Funktionieren das Gemeinwohl gänzlich ahhängt; dieses würde ungeheueren Schaden erleiden, wenn die großen Betriebe nicht mehr wären. Das Verknüpftsein derselben mit dem Gemeinwohle legt daher auch den Angestellten besondere Pflichten auf; und zwar nicht nur den Beamten höherer Rangordnungen, sondern oft bis tief hinunter in die Klassen derjenigen, die man Arbeiter im engsten Sinne des Wortes zu nennen pflegt. Weiter muß betont werden, daß es gleichgültig ist, ob die in Rede stehenden Betriebe in der Verwaltung und im Eigentum des Staates oder privater Gesellschaften stehen: das ändert ihre Bedeutung und ihre Wichtigkeit für das Gemeinwohl nicht; die Privatgesellschaften haben ihre Anlage ja von Anfang an auch für die Öffentlichkeit und das

Gemeinwohl eingestellt. Gewiß sind diese Betriebe sowohl im Einzelnen als auch in ihrer Gesamtheit nicht so notwendig für das Gemeinwohl als der Staat selbst; auch ohne sie kann der Staat bestehen. Aber nach dem jetzigen Kulturzustande sind sie notwendig. So lassen sich folgende Schlüsse ziehen: 1) Ein Streik der Eisenbahner, Postangestellten u. s. w., der vor Ablauf der Kündigungsfrist angestellt wird, ist nicht nur dann als sittlich unerlaubt anzusehen, wenn die Betriebsbehörde sich keinerlei Verletzung des eingegangenen Vertrages schuldig gemacht hat und keine sonstigen Umstände eingetreten sind, die den Vertrag hinfällig machten. 2) Er kann auch dann noch unerlaubt sein, wenn solche Verhältnisse sich ergeben haben, die, falls sie vorausgesehen wären, den Vertrag sicher nicht hätten zustande kommen lassen. Es kann ganz leicht sein, daß Vertragsbedingungen sich allmählig als sehr ungünstig für die Angestellten erweisen und dieser Umstand das Recht gibt, auch vor Ablauf der Kündigungsfrist den Vertrag zu kündigen und zu streiken, wenn es sich um nicht öffentliche Betriebe handelt. Bei öffentlichen Betrieben ist aber den Angestellten das Streiken deshalb nicht erlaubt, weil dadurch dem Gemeinwol Schaden erwächst; sie müssen als Staatsbürger zu Opfern für den Staat bereit sein.

3) Auch unter Einhaltung der Kündigungsfrist ist den Angestellten und Arbeitern der großen Betriebe eine Arbeitsniederlegung nicht unter denselben Bedingungen gestattet wie bei Privatbetrieben. Sie müssen sich immer dessen bewußt bleiben, daß ein von ihnen unternommener Streik das Gemeinwohl berührt und schädigt, darum wird auch ihnen ein sog. Meliorationsstreik nicht gestattet werden können. Da indessen diese Betriebe für das Gemeinwohl nicht wie die Geschäfte der Staatsverwaltung durchaus erforderlich sind, so bedarf es für die Angestellten derselben nicht so dringender Gründe zur Rechtfertigung einer Arbeitseinstellung, wie für die Staatsbeamten. Gewiß reicht aber die Tatsache auch erheblich ungünstigerer Arbeitsbedingungen als der in privaten Betrieben Angestellten gleicher Beschäftigungsart nicht hin. Umso weniger dürfen sie ein solches Gewaltmittel, wie es eine gemeinsame Arbeitsniederlegung ist, dann anwenden, wenn sie noch irgend eine Hoffnung haben, in absehbarer Zeit auf friedlicherem Wege zu günstigeren Arbeitsbedingungen zu gelangen.

3. Die Streiks anderer Arbeitsberufe. Der Gedanke einer Organisation der einzelnen Stände hat in der letzten Zeit viele Zustimmung gefunden und ist vielfach verwirklicht worden, leider jedoch weniger zum Zwecke einer weiteren Ausbildung und Vervollkommnung in den Berufsarbeiten als des wirtschaftlichen

Kampfes. Der verderbliche Klassengeist und Klassenkampf hat sich auch anderen Arbeitsberufen mitgeteilt und zu gemeinsamen Arbeitseinstellungen geführt. Es kommen Ärztestreiks vor, indem z. B. das gesamte an einem großen Spital angestellte oder von einer umfangreichen Krankenkasse in Dienst genommene Ärztepersonal der Arbeit sich entzieht und die Kranken mehr oder weniger ihrem Schicksale überläßt. Daß ein solches Verfahren, wenn es auch Schwerkranken gegenüber zur Anwendung gebracht wird, leicht zu äußerst schweren Verletzungen der Nächstenliebe führen kann, liegt auf der Hand. Aber auch schon der Entschluß, allen Leichterkrankten seine Sorge einfachhin zu entziehen, wird als schwere Verletzung der Nächstenliebe zu verurteilen sein; jedenfalls kann er nicht dem von den Moraltheologen besprochenen Vorsatz, keinem Armen ein Almosen zu geben, der sich nicht in arger Notlage befindet, gleichgestellt werden; denn unter einer größeren Zahl von Leichterkrankten befinden sich wohl solche, die infolge vollständigen Versagens ärztlicher Pflege in eine schwere Krankheit verfallen. Kurz, die Ärzte müssen darauf Rücksicht nehmen, daß sie nicht nur der Krankenkasse oder der Spitalsleitung gegenüberstehen, sondern auch den Kranken, zu deren Gunsten sie von den ersteren in Dienst genommen wurden. Eine Arbeitsverweigerung seitens solcher Ärzte, welche auch Schwerkranke zu besorgen haben, wird sich kaum je rechtfertigen lassen, es sei denn, daß andere sich finden, welche ihre Pflege übernehmen. Daraus läßt sich leicht abnehmen, wie der Streik des sonstigen Pflegepersonals der Krankenhäuser zu beurteilen ist.

Daß dann aber z. B. ein Lehrerstreik milder zu beurteilen ist, liegt auf der Hand. Jedoch darf auch ihre Arbeitsniederlegung jener der wirtschaftlichen Arbeiter nicht gleichgestellt werden. Ihr Vorgehen verursacht für diejenigen, die sie zu unterrichten haben, nicht nur größeren oder geringeren Zeitverlust, sondern wird unter Umständen auch auf ihre Erziehung ungünstigen Einfluß ausüben und mehr oder weniger demoralisierend auf sie wirken. Zudem wird zumeist durch einen Lehrerstreik das Interesse der Familien, in deren Diensten die Lehrer vor allem stehen, ungünstig beeinflußt. Da die Schulen zu allermeist vom Staate oder sonstigen territorialen Körperschaften gegründet sind und unterhalten werden, können die Lehrer zu den Staatsbeamten im oben angegebenen Sinne gezählt werden; aus einem Vergleich ihrer Berufsarbeit mit der der Verwaltungsbeamten, der Richter u. a. zeigt sich, daß die Streiks der Staatsangestellten nicht alle einer und derselben Regel unterliegen, wie schon oben bemerkt wurde.

4. Der Generalstreik. Wir nehmen den Ausdruck in dem Sinne, den ihm die Sprechweise der Sozialdemokraten gegeben hat. Bekanntlich erhofft sich eine gewisse Richtung derselben, der Syndikalismus, vermittelst des Generalstreiks das sozialistische Paradies, ein allgemeines und dauerndes Erdenglück, herbeiführen zu können. Unter dem Generalstreik wird die gemeinsame Arbeitsniederlegung der proletarischen, von ihrem Tages- oder Wochenlohn lebenden Arbeiter jeglicher Arbeitsgattung verstanden. Jene, die zu demselben aufrufen, nehmen keine Rücksicht auf eine Einhaltung der Kündigungsfrist, und schon aus diesem Grunde muß die Aufforderung zu demselben als unsittlich verworfen werden, auch wenn er nur auf ganz kurze Zeit, wie es manchmal zu Demonstrations- und ähnlichen Zwecken geschieht, beabsichtigt ist. Aber auch abgesehen davon muß derselbe aus dem früher angegebenen Grunde des Gemeinwohles als vom Sittengesetz verboten angesehen werden. Er schädigt das Gemeinwohl natürlich umso schwerer, je länger er andauert. Man wird sagen müssen, daß eine wirklich allgemeine Arbeitseinstellung von ganz wenigen Tagen dem Gemeinwohle nicht unbeträchtlichen Schaden zufügt und daher das Sittengesetz schwer verletzt.

5. Der politische Streik. Während die besprochenen Streikarten ihren Namen von den Veranstaltern erhalten, ist dieser nach dem Beweggrunde benannt, von dem er ausgeht und nach dem Zwecke, den er verfolgt. Arbeitsniederlegungen, die nicht zu wirtschaftlichen sondern zu politischen Zwecken veranstaltet werden, zur Erlangung politischer Rechte, zur Erzwingung von Gesetzen oder Verordnungen, zur Hintanhaltung oder Aufhebung derselben u. s. w. sind jüngeren Ursprungs als die wirtschaftlichen Streiks. Ihr Zweck macht sie an sich nicht unerlaubt. In der gegenwärtigen Zeit des Liberalismus und einer völligen Begriffsverwirrung über das wahre Gemeinwohl und die wesentlichen Staatsaufgaben findet ein politischer Streik selten seine genügende Begründung. Aber wenngleich das der Fall wäre, so hängt seine Erlaubtheit noch vom Charakter der veranstaltenden Personen ab, sowie von der Art und Weise seiner Durchführung. Staatsbeamte sowie Angestellte und Arbeiter der dem Gemeinwohle unmittelbar dienenden Betriebe dürfen nach dem früher Gesagten nur in ganz besonderen Ausnahmsfällen ihn unternehmen oder an ihm sich beteiligen. Daß er sodann nicht mit einem Vertragsbruch verbunden sein darf, wurde schon wiederholt bemerkt. Aber auch das ist zu sagen, daß er nur in einem wirklichen Notfalle als erlaubt angesehen werden kann. Der Zweck, den er verfolgt, muß das Gemeinwohl ganz beträchtlich fördern und auf andere

Weise durch gemeinsame Bitten und Vorstellungen und ähnliche friedliche Mittel nicht zu erreichen sein. Wie im Privatleben und Privatverkehr, so muß auch im öffentlichen Leben und der Staatsbehörde gegenüber die vierte Kardinaltugend, die temperantia oder Maßhaltung geübt werden. Ein Streik wirkt, namentlich wenn, wie es bei politischen Streiks geschieht, viele an demselben sich beteiligen, störend und beunruhigend auf die Bevölkerung ein; um eines geringfügigen wenn auch sonst unanfechtbaren Zweckes willen dürfte man zu einem solchen Mittel nicht greifen; die öffentliche Ordnung und die durchaus notwendige Unterwürfigkeit unter die staatliche Autorität würde darunter leiden. Findet gar der Zweck im Gemeinwohle keine oder wenigstens keine vollständige und sichere Begründung, dann muß der Zweck als unerlaubt und daher auch der Streik als gegen das christliche Sittengesetz verstoßend anerkannt werden. Zu einem unerlaubten Zwecke darf kein Mittel, auch wenn dieses an sich nicht unerlaubt ist, angewendet werden.

6. Der Solidaritäts- oder Sympathiestreik. Einem Arbeiter, dem ein Unfall zugestoßen, sein Mitleid oder seine Sympathie äußerlich kundgeben oder ihm, wenn er von seinem Arbeitgeber ein tatsächliches und nicht nur vermeintliches Unrecht erlitten hat, die Mißbilligung dieses Unrechtes aussprechen, ist an sich nicht nur erlaubt, sondern unter Umständen auch sehr lobenswert. Und wenn dann ein Arbeiter eines andern Betriebes dieser seiner inneren Gesinnung durch die Niederlegung der Arbeit, falls diese ohne Vertragsbruch geschieht, Ausdruck geben wollte, so würde gegen dieselbe wohl kein anderer Vorwurf erhoben werden können, als der der Zwecklosigkeit und Unvernunft. Der Praxis der Sympathie- oder Solidaritätsstreiks sind aber viel weitere Vorwürfe zu machen. In einigen Ländern wurde sie schon seit Jahrzehnten geübt und sie verbreitet sich immer mehr. Von den Sozialdemokraten wird sie gefördert, um den Klassenkampf und den Klassenhaß in den Arbeitermassen zu verbreiten und zu vertiefen. Schon aus diesem Grunde ist die Praxis durchaus verwerflich. Zudem wird ein Sympathiestreik zumeist ganz plötzlich von den Arbeiterführern angesagt und zur Durchführung gebracht; die meisten Teilnehmer an demselben begehen einen Vertragsbruch und machen sich daher einer Ungerechtigkeit schuldig, was aber die gewissenlosen Führer nicht abhält, zu demselben aufzufordern. Nicht selten wird er wegen einer Maßregelung eines Arbeiters veranstaltet, ohne genauere Feststellung ob sie berechtigt war oder nicht, lediglich auf die einseitige Aussage des Arbeiters hin, so daß sie eine öffentliche Verleumdung des betreffenden

Arbeitgebers und eine ungerechte Vermögens-Schädigung desselben in sich enthält. Es schmeichelt dem Ehrgeiz und der Herrschsucht der Arbeiterführer, sich als Richter über die betreffende Maßregelung aufwerfen und ihr Urteil zur Durchführung bringen zu können.

Eine gute soziale Gesetzgebung, welche für gerechte und dem Gemeinwohle ganz entsprechende Arbeitsbedingungen sorgt, könnte dann auch leicht gegen die Praxis der Solidaritäts- oder Sympathiestreiks Maßregeln ergreifen.

7. Der Proteststreik. Was derselbe ist, sagt schon sein Name. Über seine sittliche Bewertung bleibt nicht viel mehr zu sagen. Geschieht die Arbeitseinstellung, um gegen eine von der Staats- oder einer andern öffentlichen Behörde getroffene oder noch zu treffende Maßregel zu protestieren, so gehört dieselbe zur Klasse der politischen Streiks und muß nach dem oben über sie Gesagten beurteilt werden. Richtet sich derselbe, wie bei dem sog. Abwehrstreik, gegen eine Anordnung, die vom Arbeitgeber für seinen Betrieb getroffen wurde oder beabsichtigt ist, so hat er den Charakter eines Wirtschaftsstreikes, der zur Besserung oder zur Erhaltung der bestehenden Arbeitsbedingungen veranstaltet wird; auf ihn sind daher die für den gewöhnlichen Streik geltenden Regeln anzuwenden. Soll derselbe aber als Protest gegen eine Maßregelung eines oder mehrerer Arbeiter gelten, so unterscheidet er sich wohl nicht von einem Sympathiestreik, von dem auch schon gesprochen wurde.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Kleine Mitteilung. Aus der **Lackenbacherschen Stiftung** ist ein Preis von 1200 d. ö. Kronen ausgeschrieben für die bis 15. Mai 1924 einzureichende beste Lösung der biblischen Preisfrage: „Die Erträgnisse der Papyri von Assuan — Elephantine für Religions- und Kulturgeschichte". Neben den Hörern der Theol. Fakultäten von Wien, Budapest und Prag sind zum Konkurs berechtigt alle kath. Priester der ehemaligen Monarchie, Theologieprofessoren ausgenommen. Die weiteren Bedingungen sind in dieser Zeitschrift 44 (1920) 319 f angegeben.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica?

Von **Johann Stufler** S. J. — Innsbruck

In dem in jüngster Zeit neuerdings entbrannten Streit über die Lehre des hl. Thomas von der Mitwirkung Gottes zu den geschöpflichen Handlungen ist natürlich die Frage, wie sich die ältesten Anhänger und Verteidiger des Heiligen über diesen Punkt geäußert haben, von hervorragender Wichtigkeit. Sprechen sie sich zugunsten der praemotio physica aus, dann können die Thomisten wenigstens das Zeugnis der ununterbrochenen Tradition für sich in Anspruch nehmen; kennen sie dieselbe nicht, dann behaupten ihre Gegner mit Recht, die Prämotionslehre sei erst späteren Ursprungs, dem ursprünglichen Geiste der Thomistenschule fremd, mit ihm unvereinbar und gleichsam ein Fremdkörper, der, von außen eingefügt, sich mit der wahren Lehre des Aquinaten organisch nicht verbinden läßt.

Es ist daher sehr begreiflich und auch vom historischen Standpunkt aus freudig zu begrüßen, daß man nun ernstlich darangeht, der ältesten Periode der Thomistenschule, die mit dem Tode des Heiligen einsetzt und ungefähr bis *Capreolus* dauert, eine eingehende Beachtung zu schenken. Freilich ist diese Arbeit meist recht mühsam und langwierig, da durch ein unverdientes Mißgeschick die theologischen und philosophischen Werke und Ab-

handlungen der Autoren dieses Zeitabschnittes, und unter ihnen nicht selten Werke von hervorragender Bedeutung, unbekannt und unerforscht in den verschiedensten Bibliotheken Europas begraben liegen und der breiten Öffentlichkeit unzugänglich sind. Außerdem werden nicht selten die größten Anforderungen an den Spürsinn der Gelehrten gestellt, um die wahren Namen der Verfasser einigermaßen sicher festzustellen. Immerhin ist durch die bekannten Arbeiten von *Fr. Ehrle S. J.* und *Fr. Pelster S. J.* bereits ein erfreulicher Anfang gemacht. Namentlich hat letzterer durch seine Abhandlung über *Thomas Sutton*[1]) den klaren Beweis erbracht, daß dieser bedeutende Theologe des Dominikanerordens, der schon ungefähr 20 Jahre nach dem Tode des Heiligen seine Lehrtätigkeit in Oxford begann, als ein ganz entschiedener Gegner jeder praemotio physica anzusehen sei.

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, daß auch ein anderer angesehener Vertreter der Thomistenschule aus jener Zeit, *Johannes von Neapel*[2]) nicht, wie bisher öfters behauptet wurde, ein Verteidiger, sondern eher ein Gegner der Prämotionslehre sei. Die Lehrtätigkeit dieses Theologen fällt in eine etwas spätere Zeit als die *Suttons*. 1315 erhielt er zu Paris nach abgelegter Lizentiatsprüfung die Berechtigung, als Magister der Theologie selbständig das akademische Lehramt auszuüben. Seine Lehrtätigkeit zu Paris dürfte sich auf die 2 Schuljahre 1315—1317 erstreckt haben; 1317 verließ er Paris, um in seiner Vaterstadt Neapel als Lehrer zu wirken. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Von seinen Schriften sind die zwei Quodlibeta nur als Manuskripte erhalten in der Bibliothek von Toulouse, ms. lat. 744, in der vatikanischen Bibliothek ms. lat. 722 und in der Universitätsbibliothek zu Leipzig Cod. 542. Dagegen sind seine Quaestiones disputatae durch *Domi-*

[1]) Vgl. ZkTh. 46 (1922) 212—53; 361—401.

[2]) Über sein Leben, seine Schriften und Lehrrichtung siehe Dr. *C. J. Jellouschek O. S. B.*, Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Wien 1918, S. 1—20.

nicus Gravina O. P. im Jahre 1618 in Neapel im Druck erschienen[1]).

Der Zweck, den sich der Herausgeber gesetzt hatte, war kein anderer, als in dem damals zwischen Thomisten und Molinisten ausgebrochenen Gnadenstreit *Johannes* als einen der ältesten Zeugen zugunsten der ersteren ins Feld zu führen und so den Beweis zu liefern, daß die thomistische Prämotionslehre sich bis auf Thomas selbst zurückführen lasse. *Gravina* schreibt im Vorwort:

„Ad iudices . . . provocandum est, quos ab odio, amicitia, inimicitia, ira vacuos esse deceat. *A viris ad mortuos Thomistas recurrendum, qui S. Thomae mentem, utpote illius temporibus vicini, nobis referant.* Ad istos, inquam, merito provocamus, qui nec nobis nec oppugnatoribus irati erant vel propitii, qui nec amicitias intenderunt vel inimicitias exercuerunt; certe, si horum veterum Thomistarum scripta legantur, quod acceperunt in schola S. Thomae, hoc fideliter posteris consignarunt. Nondum cum rixantibus istis apud istos iudices aliquod agebamus et apud eos acta est causa nostra; nullo modo nos et nobiscum litigantes iudicibus istis noti eramus et eorum sententias pro nobis iam recitamus et antequam contentiones exorirentur, iam antiquis pronuntiantibus vicimus. Haec una et praecipua causa me impulit, . . . ut Fratrem nostrum Joannem de Neapoli in bibliotheca S. Dominici de Neapoli in antiquissimis membranis delitescentem proferrem in lucem et modernorum Thomistarum doctrinam veterum discipulorum S. Thomae sapientiae per omnia cohaerere et cum illis conspirare monstrarem".

Seit jener Zeit wurde *Johannes* von thomistischer Seite öfters als Verfechter der physischen Prädetermination in Anspruch genommen. So heißt es bei *Quétif-Echard*[2]) bei der Erwähnung der Quaestiones disputatae unseres Autors: „Legenda in primis q. 15 ‚Utrum Deus operetur in omni operante', in qua ad mentem S. Thomae ita motionem Dei in agentibus liberis exponit, *ut non aliter Bannes et sequaces praemotionem et praedeterminationem physicam explicent ac defendant*".

[1]) F. Joannis de Neapoli O. P., Solemnis Doctoris Parisiensis, e primis propugnatoribus doctrinae S. Thomae, quaestiones variae Parisiis disputatae, iussu A. R. P. F. *Dominici Gravina* Neapolit. eiusdem Ordinis, in lucem editae. Neapoli MDCXVIII.

[2]) Scriptores Ordinis Praedicatorum I, Lutetiae Parisiorum 1719 p. 567.

Dasselbe Urteil wiederholt *A. M. Dummermuth O. P.*[1]): „Vere ita motionem Dei in agentibus liberis exponit Joannes ad mentem S. Thomae, *ut non aliter Bannes et Thomistae recentiores praemotionem et praedeterminationem physicam explicent ac defendant*".

Auch *Jellouschek* schließt sich S. 71—101 der Anschauung an, daß *Johannes* eine physische Vorausbewegung Gottes lehre, wenngleich er sich bezüglich der vollständigen Übereinstimmung seiner Lehre mit jenes des *Bañez* und der späteren Thomisten etwas zurückhaltend äußert: „Ein näherer Nachweis hiefür würde über die zeitliche Umgrenzung unserer Untersuchung hinausgehen" (S. 101).

Ob die Urteile dieser Gelehrten auf einem soliden Fundamente ruhen, soll die nachfolgende Untersuchung zeigen. Um bei dieser Prüfung sicher voranzugehen, wird es nicht nur notwendig sein, den Text und Gedankengang des Autors sorgfältigst zu erwägen, sondern auch die Parallelstellen aus Thomas zu Rate zu ziehen, da beide sich gegenseitig ergänzen und erklären.

In der genannten Quaestio wird die Frage erörtert: „*Utrum Deus operetur in omni operante*". Sie schließt sich enge an den bekannten a. 7 q. 3 de Potentia des hl. *Thomas* an, dessen Gedanken sie frei, allerdings mit Hinweglassung einiger nicht unwesentlicher Ausführungen, aber sinngemäß wiedergibt, so daß sie in gewisser Hinsicht als eine Paraphrase oder auch als ein Kommentar desselben angesehen werden kann. Wie *Thomas*, so weist auch *Johannes* zuerst die Ansicht jener zurück, die den Naturdingen jede Tätigkeit absprechen und jede Veränderung in der Natur auf unmittelbare göttliche Tätigkeit oder auch auf eine die Naturdinge durchwaltende geistige Kraft zurückführen. Dann entwickelt er im Corpus articuli seine eigene Ansicht.

„Quantum ad secundum . . . est sciendum, quod actio potest ad tria comparari, scilicet ad suum *principium*, ad suum *terminum* seu *effectum* et ad suum *modum;* et secundum haec tria dicere possumus, quod *Deus tripliciter agit in omni agente creato*".

„Primo siquidem quantum ad principium actionis, ubi intelligendum, quod in rebus creatis una dicitur causa actionis alterius seu

[1]) S. Thomas et doctrina praemotionis physica, Parisiis 1886 p. 448.

motus, quando dat alii rei virtutem, qua res illa agit vel movetur, sicut Philosophus dicit 8 Phys., quod generans est causa motus gravium et levium, quia scilicet gravia et levia producendo dedit gravibus gravitatem, qua moverentur deorsum, et levibus levitatem, qua moverentur sursum. Ulterius etiam, si aliqua res sit conservans virtutem rei alterius, quae est ei principium actionis, potest aliquo modo dici causa actionis illius, sicut medicinae conservantes virtutem visivam possunt dici aliqualiter facere videre. Ergo cum Deus sit *dans* et *conservans* virtutes omnes omnium rerum creatarum, quae sunt eis principium omnium actionum, ut ad praesens supponitur, *Deus est causa actionis omnium rerum quantum ad actionis principium*".

„Secundo potest dici causa omnis actionis quantum ad eius terminum seu effectum, ubi intelligendum, quod secundum doctrinam Philosophi 2. Phys. tex. 38 *causa et effectus sibi invicem correspondent quantum ad multa, et specialiter quantum ad universalitatem et particularitatem* secundum eundem ibidem, *sic quod causae universali correspondet effectus universalis et particulari particularis.* Verum universalitas causae est universalitas causalitatis; universalitas autem effectus est universalitas praedicationis; cuius ratio est, quia una causa producere potest multos effectus, sed omnes illi effectus oportet quod assimilentur causae suae, et per consequens inter se invicem, ratione cuius similitudinis potest ab omnibus illis ratio cuiusdam universalis abstrahi. Causae ergo universali respondet effectus universalis in praedicando, ut soli correspondet generabile et corruptibile; et quia secundum regulam logicorum, si simpliciter ad simpliciter et magis ad magis et maxime ad maxime, idcirco *causae universalissimae in causando, id est Deo, respondet effectus universalissimus in praedicando, id est esse seu ens*; ens enim universalissimum est, cum omnia alia se habeant per additionem ad ipsum. *Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei, non hominis*; alias homo generans esset causa omnis entis secundum regulam reduplicationis in primo Poster.; unde in ratione, qua homo est generabilis et corruptibilis, est effectus solis; *in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis*; et sic intelligendum est, quod dicitur, quod sol et homo generant hominem, non quod aliud re sit in homine genito a sole, aliud ab homine generante, sed totus homo genitus est a sole secundum rationem magis communem, et idem totus est ab homine generante secundum rationem minus communem. Cum ergo effectus actionis cuiuscumque sit ens seu esse, patet quod *Deus est causa actionis cuiuscumque entis creati quantum ad actionis terminum seu effectum*".

Tertio modo potest dici causa actionis quantum ad actionis modum; dicimus enim in rebus creatis unum esse causam actionis

alterius, *si sit applicans seu movens agens ad passum*, sicut ille, qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere, et applicans acumen cultelli ad incidendum videtur incidere seu esse causam incisionis. Videmus autem omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas, excepto primo movente, quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet *motus omnis cuiuscumque rei creatae*, ut probat Philosophus 7 et 8, Phys. *Deus ergo est causa actionis omnis agentis creati sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum*".

„Patet ergo, quod Deus est causa omnia actionis creatae seu agit in omni agente creato quantum ad actionis principium, scilicet sicut *dans* et *conservans* virtutes omnium rerum, quae sunt eis principium actionis; et quantum ad actionis *terminum* seu *effectum*, quia scilicet omnis effectus creatus in ratione qua ens est Dei effectus; et quantum ad actionis modum seu medium, quia scilicet *applicat* seu *movet* causas omnes ad suos effectus".

Dem Corpus articuli werden 10 Argumente als Gegengründe gegen die These des Autors vorausgeschickt, die dann nach dem Beweis derselben gelöst werden. Da sie mit Ausnahme eines einzigen, des siebenten, das von der Bewegung des Willens durch Gott handelt, nichts enthalten, was zur Lösung unserer Frage von wesentlichem Belange wäre, werde ich sie nur gelegentlich berücksichtigen.

Auf dreifache Weise ist also Gott Ursache jeder geschöpflichen Handlung: 1. er gibt allen geschaffenen Wirkursachen ihre eigenen Kräfte und erhält sie im Sein; 2. er bringt jede Wirkung hervor sub ratione universalissima entis; 3. er appliziert und bewegt alle Ursachen zu ihren Wirkungen. Da bezüglich des Verständnisses der ersten Weise keinerlei Schwierigkeit besteht, begnügen wir uns mit der Erklärung der beiden andern.

Betrachten wir zunächst den dritten und wichtigsten Punkt und fragen wir: Ist die motio und applicatio, die *Johannes* Gott in bezug auf alle geschöpflichen Ursachen zuschreibt, identisch mit der thomistischen praemotio physica? Um diese Frage zu beantworten, ist es vorerst nötig, das Wesen der praemotio genauer zu betrachten. Drei Merkmale charakterisieren sie:

1. Sie ist eine motio per se, ein der geschaffenen Ursache mitgeteiltes aktives Bewegungsprinzip, das sie aus dem Zustand der potenziellen in den der aktuellen Tätigkeit überführt, nicht eine bloße motio per accidens, die

nur in der Hinwegräumung eines der Tätigkeit entgegenstehenden Hindernisses besteht. Demgemäß ist die praemotio physica ein wahres und eigentliches Kraftprinzip und wird von den Thomisten gewöhnlich als *virtus instrumentalis* bezeichnet, die Gott allen geschöpflichen Ursachen eindrücken muß, damit sie ihren Wirkungen das Sein geben können.

2. Sie ist keine bleibende und dauernde Kraft, sondern hat nur ein *esse incompletum, intentionale et fluens,* das so lange währt als die Tätigkeit der geschaffenen Ursache und zu jeder neuen Tätigkeit von neuem gegeben werden muß.

3. Sie ist eine Teilnahme an der unerschaffenen göttlichen Kraft und kann daher nur von Gott gegeben werden; die Geschöpfe können nicht einmal als Instrumentalursache zu ihrer Mitteilung mitwirken.

Sehen wir nun zu, wie *Johannes v. Neapel* die motio und applicatio auffaßt. Hier fällt schon der erste Satz auf, der lautet: „dicimus enim in rebus creatis unum esse causam actionis alterius, si sit *applicans seu movens agens ad passum, sicut ille, qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere*". Dieser Applicationsbegriff ist nämlich grundverschieden von dem thomistischen. Nach den Thomisten ist die göttliche Vorherbewegung nicht eine applicatio agentis ad passum, sondern *ad agendum,* eine physische Einwirkung auf die geschaffene Kraft des Agens, wodurch sie innerlich erfaßt und determiniert wird, um aus dem Zustand der Ruhe in den der Tätigkeit überzugehen. Nach unserem Autor ist aber eine solche die Kraft des Agens innerlich erfassende Einwirkung zum Wesen der Applikation nicht notwendig, sondern es genügt schon, daß diese Kraft dem Passum d. h. dem leidenden Subjekt örtlich nahe gebracht werde, daß sie auf dasselbe einwirken kann, wie aus dem angeführten Beispiel ersichtlich ist. Wer nämlich das Feuer dem Wasser nähert, wirkt nicht physisch auf die Kraft des Feuers ein, sondern setzt nur die äußere Bedingung, unter welcher das Feuer das Wasser erwärmenen kann; die erwärmende Kraft des Feuers wird dadurch innerlich nicht erfaßt.

Und hierin folgt unser Autor getreu den Fußtapfen seines Meisters, der C. g. 3,67 die Applikation geradeso beschreibt: „Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur causa illius actionis. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis *sicut coquus decoctionis, quae est per ignem*". Der Koch bringt nur die Kraft des Feuers den Speisen nahe, wirkt aber auf sie selbst nicht ein.

Wenn also sowohl *Johannes v. Neapel* als auch der englische Lehrer an jenen Stellen, wo sie die Notwendigkeit einer Applikation vonseiten Gottes für alle geschöpflichen Ursachen beweisen wollen, dieselbe durch Beispiele erläutern, die nur eine *applicatio agentis ad passum*, nicht aber im strikten Sinne eine *applicatio ad agendum* im Sinne einer unmittelbaren Einwirkung auf die Kraft besagen, mit welchem Rechte können sie dann als Zeugen für die thomistische praemotio physica angeführt werden, die von der applicatio agentis ad passum oder von der örtlichen Annäherung des Agens an das Subjekt der Einwirkung himmelweit verschieden ist? Durch die praemotio physica wird der geschöpflichen Ursache eine vorübergehende, ihrem Sein nach fließende instrumentale Kraft eingeprägt, bei der applicatio agentis ad passum aber findet keine Mitteilung physischer Kraft statt. Wollten also beide beweisen, daß jede geschöpfliche Ursache zur aktuellen Tätigkeit einer Applikation bedürfe, die eine motio per se, eine Mitteilung eines physischen Kraftprinzips und eine innerliche Erfassung und Determinierung der geschöpflichen virtus sei, dann durften sie doch zur Illustration dieser Applikation nicht Beispiele gebrauchen, in denen nur eine motio per accidens oder eine bloße Annäherung der Kraft an einen Gegenstand stattfindet; sonst könnten sie von einer ignoratio elenchi nicht freigesprochen werden. Da uns aber schon die bloße Ehrfurcht eine solche Annahme verbietet, so müssen wir schließen, daß beiden überhaupt der Gedanke ferne lag, daß jede geschaffene Ursache zur aktuellen Tätigkeit unmittelbar von Gott per se oder durch einen physischen Impuls bewegt werden müsse.

Diese Schlußfolgerung wird zur vollen Evidenz erhoben, wenn wir den eigentlichen Beweis betrachten, den *Johannes v. Neapel,* wiederum im engsten Anschluß an den englischen Lehrer, dafür erbringt, daß Gott Ursache jeder Handlung aller geschaffenen Ursachen sei „sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum". Dieser Beweis wird nämlich mit einem einzigen Satze aus der Erfahrung geführt: „*Videmus autem* omnia corpora, imo omnes res naturales, non agere nisi motas, excepto primo movente, quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7 et 8 Phys." Was wissen wir nun aus der Erfahrung? Etwa, daß Gott unmittelbar durch sich allein ohne Dazwischenkunft eines geschöpflichen Mediums jede Ursache durch eine praemotio physica in Bewegung setzt? Gewiß nicht; denn die praemotio physica ist keine Erfahrungstatsache, sondern muß, wenn sie überhaupt bewiesen werden kann, aus rationellen und rein metaphysischen Prinzipien erschlossen werden. Die Erfahrung lehrt uns nur, daß kein geschöpfliches Agens aus dem Zustand der Untätigkeit in den der Tätigkeit übergeht, wenn es nicht von außen irgendwie angeregt wird. Zunächst sehen wir nur in der uns umgebenden Körperwelt, daß kein Körper aus sich allein etwas hervorbringt, sondern nur, wenn er von außen bewegt wird, sei es per se oder per accidens. Aber auch von unseren Seelentätigkeiten lehrt uns die Erfahrung, daß weder der Intellekt etwas erkennen kann ohne vorausgehende Sinnentätigkeit noch der Wille etwas wollen kann, wenn er nicht vom Intellekt bewegt wird. Aus dieser Erfahrungstatsache, daß keine endliche Ursache bewegt oder tätig ist, ohne vorher bewegt zu sein, schließen wir nun, daß man in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen kann, sondern schließlich zu einer ersten Ursache kommen muß, von der jede Bewegung ausgeht, die aber selbst nicht wieder von einer andern bewegt wird; und diese Ursache nennen wir Gott. Auf diese Weise gelangen wir zur Erkenntnis Gottes als des primum movens immobile, als des obersten Gliedes in der Reihe der bewegenden Ursachen,

von dem durch viele Mittelglieder die Bewegung sich bis zur letzten und niedersten Ursache fortpflanzt.

Dies und nichts anderes will unser Autor sagen, wenn er aus der Erfahrungstatsache, daß kein Naturding tätig ist, ohne zuvor von einem andern bewegt zu werden, den Schluß zieht, es gebe ein „primum movens totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7 et 8 Phys.“ Man braucht ja nur diese beiden Bücher der Physik von *Aristoteles* zu lesen, um zu sehen, daß dort Gott als der oberste und höchste, keineswegs aber als der unmittelbare Beweger aller Naturdinge erwiesen wird. Es ist aber etwas ganz anderes, zu sagen: Gott ist das oberste Glied in der Reihenfolge der bewegenden Ursachen, und: Gott ist der unmittelbare Beweger aller geschaffenen Ursachen. Das erste hat *Johannes v. Neapel* hier bewiesen, nicht aber das letzte; aus seinen Worten folgt nur: jede Bewegung, welche ein Naturding in einem andern verursacht, muß in letzter Linie auf Gott als ersten Beweger zurückgeführt werden; darum ist er die causa prima et principalis jeder Applikation, die von geschöpflichen Ursachen ausgeht. Dagegen darf aus seinen Worten keineswegs der Schluß gezogen werden: Gott bewegt unmittelbar durch einen nur von ihm mitteilbaren Impuls jedes Naturding zu der ihm eigenen Tätigkeit. Darum haben die Thomisten kein Recht, sich auf ihn als einen der ersten Verteidiger der praemotio physica zu berufen. Von einem Beweise für die Notwendigkeit einer solchen nur durch unmittelbares Eingreifen Gottes zu erteilenden Vorausbewegung findet sich bei ihm keine Spur; und hätte er sie wirklich im Auge gehabt, dann wäre sein Beweisgang nur ein gewaltiger Paralogismus. Denn, so wenig als ich daraus, daß der Stein vom Stocke, der Stock von der Hand, die Hand von der Seele bewegt wird, die Schlußfolgerung ziehen darf: also wird der Stein unmittelbar von der Seele bewegt, ebensowenig kann ich aus der Tatsache, daß ein Naturding von einem andern, und dieses wieder von einer höheren Ursache und endlich die höhere Ursache von Gott

bewegt wird, folgern: also bewegt Gott alle geschaffenen Ursachen, die niederen wie die höheren, unmittelbar durch sich selbst zur Tätigkeit.

Ich sagte oben, daß *Johannes v. Neapel* auch in dem Beweise für die Notwendigkeit einer Bewegung und Applikation der geschöpflichen Ursachen durch Gott getreu den Fußtapfen des englischen Lehrers folge. Denn auch nach diesem ist Gott nur die erste und Haupt-Ursache, nicht aber die unmittelbare Ursache der Applikation.

Dieser Gedanke findet sich hinreichend klar ausgesprochen in q. 3 a. 7 de Pot., mit voller Deutlichkeit aber C. g. 3,67, wo es nach den bereits S. 496 mitgeteilten Worten weiter heißt: „Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est *principaliter et primo* a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes *per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus.* Est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l. c. 13) ostensum est. Similiter et *omnis motus voluntatis*, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, *reducitur in Deum* sicut in primum appetibile et primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo *sicut primo et principali agenti*".

Thomas nennt hier Gott zweimal die *causa prima et principalis* jeder Applikation und Tätigkeit. Nun ist es aber klar, daß nur jene Ursache causa prima et principalis genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten und untergeordneten Instrumentalursache bedient. So wird gewiß niemand, der mit der scholastischen Terminologie auch nur halbwegs vertraut ist, sagen, Gott sei die causa prima et principalis bei der Erschaffung aller Dinge, da ja bei der Schöpfung kein Geschöpf als zweite und Instrumentalursache mitwirken kann. Wenn daher *Thomas* Gott als causa prima et principalis jeder Applikation bezeichnet, so folgt daraus, daß zu dieser Applikation auch geschöpfliche Ursachen als Werkzeuge mitwirken und demgemäß dieselbe nicht die praemotio physica der Thomisten sein kann, da zu dieser die Geschöpfe auch nicht einmal als Instrumente mitwirken können.

Ferner sagt *Thomas*: „Die tätigen Kräfte werden zu der ihnen eigentümlichen Tätigkeit appliziert durch die

Bewegung eines körperlichen oder geistigen Wesens. Das erste Prinzip beider Bewegungen aber ist Gott". Das will sagen: die Applikation zur aktuellen Tätigkeit geht zunächst von einer geschöpflichen Ursache aus, ist aber in letzter Linie auf Gott als erste Ursache zurückzuführen, weil jedes geschaffene Wesen, um applizieren zu können, selbst wieder einer Applikation bedarf und man in der Reihe der Beweger nicht ins Unendliche fortgehen kann, wie im 13. Kap. des 1. Buches, auf das Thomas verweist, gezeigt wurde. Gott ist also die erste Ursache jener Applikation, die unmittelbar durch zweite Ursachen geschieht, weil diese als seine Werkzeuge tätig sind und die Wirkung in höherem Masse der Haupt- als der Instrumental-Ursache zugeschrieben werden muß. Dagegen redet *Thomas* hier (und dasselbe ist auch von q. 3 a. 7 de Pot. und 1 q. 105 a. 5 zu sagen) nicht von einer Applikation, die Gott allein und ohne Vermittlung von geschöpflichen Ursachen durch eine *praemotio physica* gibt. Der Begriff einer von Gott unmittelbar und zu jeder einzeln[illegible] Handlung der Geschöpfe zu erteilenden Bewegung und Applikation ist dem englischen Lehrer ganz fremd.

Damit dürfte der hinlängliche Beweis erbracht sein, daß *Johannes v. Neapel* ein getreuer Interpret des hl. Thomas ist und ebensowenig als dieser an eine praemotio physica im Sinne der späteren Thomisten gedacht hat, als er die Worte schrieb: „Deus ergo est causa actionis omnis agentis creati *sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum*".

Zu demselben Resultate gelangen wir auch, wenn wir den zweiten Modus betrachten, wonach Gott Ursache jeder Handlung der Geschöpfe ist, insofern er zur Wirkung oder zum Terminus dieser Handlung beiträgt.

Um die Ausführung unseres Autors richtig zu verstehen, muß man sich die Lehre der alten Schule über die universellen und partikulären Ursachen und deren Verhältnis zu einander und zu ihren Wirkungen vergegenwärtigen. Partikulärursache wird jene genannt, deren Kraft nur auf die Hervorbringung einer ganz bestimmten Wir-

kung hingeordnet ist, während der Wirkungskreis der universellen Ursache sich auf mehrere verschiedenartige Effekte erstreckt, wie es z. B. nach der Anschauung der alten Physiker bei der Sonne der Fall ist, von deren aktivem Einfluße alles Entstehen und Vergehen in der Körperwelt abhängt. Die universellste Ursache aber ist Gott, dessen Kausalität sich auf alles erstreckt, was außer ihm ein Sein hat. Demgemäß wirken bei jeder Generation 3 Ursachen zusammen: Gott als allgemeinste Ursache, die Sonne als Universalursache alles Entstehens in der niederen Körperwelt und endlich ein irdischer Körper als Partikulärursache. Nach dem Axiom: „Omne agens agit sibi simile" muß daher in ein und derselben unteilbaren Wirkung sich etwas finden, was jeder der 3 Ursachen entspricht. Einer allgemeinen Ursache, deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist, kann nur etwas logisch Allgemeines entsprechen, da dasjenige, was in vielen verschiedenen Wirkungen sich findet, nur etwas logisch Allgemeines sein kann. Da nun die Kausalität Gottes sich auf alle endlichen Dinge ohne Ausnahme erstreckt, alle Dinge aber nur in dem allgemeinsten Begriffe des Seins übereinkommen, so ist das Sein als solches, die ratio entis qua ens, die Wirkung Gottes; d. h. alle Dinge, die irgendwie entstanden sind, verdanken ihre Existenz Gott, und nur Gott. Dagegen ist die Einwirkung der Sonnenkraft auf die niedere Körperwelt beschränkt, indem durch ihre Wärme und ihr Licht aus den Elementarkörpern gemischte Körper entstehen und letztere in die Organismen aufgenommen und ihnen assimiliert werden. Was daher die Sonne in den Dingen bewirkt, ist nicht das Sein schlechthin, sondern das durch Korruption und Generation entstandene spezifische Sein. Die wandelbaren irdischen Körper endlich können durch ihre zeugende Tätigkeit nur bewirken, daß die spezifischen Formen, deren Entstehen vom Himmelskörper abhängt, in dieser oder jener Materie zu existieren beginnen; von ihnen ist daher das individuelle Sein. Da nun das spezifische Sein zum allgemeinen und das individuelle Sein zum spezifischen etwas hinzufügt, so ergibt sich aus dem Gesagten,

daß die partikulären und niederen Ursachen die Wirkung der höheren und universelleren spezifizieren und determinieren, was *Johannes* mit den Worten andeutet: „ens enim universalissimum est, cum *omnia alia se habeant per additionem*".

Wenn wir von verschiedenen Wirkungen der allgemeinen und besonderen Ursachen reden, so darf dies natürlich nicht in dem Sinne aufgefaßt werden, als ob jede von ihnen nur einen Teil der Gesamtwirkung hervorbrächte; nein, jede der zusammenwirkenden Ursachen setzt vielmehr die ganze Wirkung, aber unter verschiedener Rücksicht und auf verschiedene Weise.

Um diese für unsere moderne Betrachtungsweise etwas schwierige und darum häufig falsch verstandene, aber für das richtige Verständnis der thomistischen Auffassung vom Wirken Gottes in den Geschöpfen so bedeutsame Lehre in ihrem wahren Sinn zu erfassen, muß man sich vor Augen halten, daß sowohl nach *Thomas v. Aquin* als auch nach *Johannes v. Neapel* die niederen und besonderen Ursachen zu den höheren und allgemeinen im Verhältnis der Subordination stehen, sie sind *causae instrumentales*, die allgemeinen Ursachen aber *causae principales*. Was die Lehre des hl. *Thomas* betrifft, lese man de Pot. q. 3 a. 7 und C. g. 3, 67 u. 70. *Johannes* sagt dasselbe in der Antwort auf den zweiten Einwand: „Nullum agens creatum est tota causa sui effectus, sed est cum Deo concausa, sicut *instrumentum* est principalis agentis ... Omne agens creatum primo agenti subordinatur".

Haupt- und werkzeugliche Ursache wirken nicht nebeneinander, wie wenn 2 Personen ein Schiff ziehen, sondern die eine wirkt durch die andere. Wenn sich der Handwerker der Säge bedient, um eine Bank zu verfertigen, so zerschneidet nicht er unmittelbar das Holz, sondern er tut dies mittelbar durch die Säge; aber er fließt in die Verfertigung der Bank ein durch die Kraft, die er durch seine Armbewegung der Säge gibt. Von der Säge ist das materielle Zerschneiden des Holzes, vom Handwerker aber stammt die Form, die das Holz durch die Tätigkeit der Säge bekommt. So ist ein und dieselbe

Wirkung, nämlich die Bank, zugleich Wirkung der Säge und des Handwerkers, aber unter verschiedener Rücksicht und auf verschiedene Weise. Man pflegt diese verschiedene Wirkungsweise in der Scholastik dadurch auszudrücken, daß man unterscheidet zwischen dem *suppositum* agens und der *virtus*, durch die es tätig ist. Das Werkzeug setzt die Wirkung unmittelbar „immediatione suppositi", aber „mediatione virtutis", da seine Kraft von jener der Hauptursache abhängt; die Hauptursache aber bringt die Wirkung hervor „mediatione suppositi et immediatione virtutis", wie dies *Thomas* de Pot. q. 3 a. 7 und C. g. 3, 70 erklärt.

Dies vorausgesetzt ergibt sich nun die Frage: In welcher Weise sind die geschaffenen Ursachen Instrumente Gottes, so daß man sagen kann, daß Gott die Wirkung der geschöpflichen Ursachen nur setzt sub ratione entis universalis, die Sonne aber und die irdischen Körper dieselbe Wirkung setzen nach ihrem spezifischen und individuellen Sein? Bewegt und appliziert Gott unmittelbar alle geschaffenen Ursachen durch eine praemotio physica, oder bewegt er unmittelbar nur die höchste geschaffene Ursache, während die Bewegung der niederstehenden geschöpflichen Ursachen von den höheren geschieht? Mit andern Worten: Ist Gott nur der erste oder ist er auch der unmittelbare Beweger aller zweiten Ursachen?

Darauf ist unbedenklich zu antworten, daß bei Annahme einer unmittelbaren Applikation aller geschöpflichen Ursachen durch eine von Gott ausgehende praemotio physica die Lehre des *Johannes v. Neapel* über den effectus proprius Dei völlig unverständlich und falsch wäre. Würde nämlich Gott zu den geschöpflichen Handlungen nicht bloß in der Weise mitwirken, daß er alle Dinge mit ihren aktiven Prinzipien schafft und beständig im Dasein erhält und die obersten geschöpflichen Ursachen unmittelbar zur Tätigkeit appliziert, sondern würde er überdies alle einzelnen Ursachen zu jeder Handlung durch einen von ihm unmittelbar gegebenen Impuls bewegen, der die Handlung mit unfehlbarer Sicherheit bewirkt und so beschaffen ist, daß sie unter seinem Einflusse nichts unterlassen können, wozu

sie bewegt werden, noch etwas hinzufügen können, wozu sie nicht bewegt werden, dann wäre Gott nicht bloß die *causa universalis* dessen, was die Geschöpfe vollbringen, noch würde er deren Wirkungen nur *sub ratione entis qua ens* hervorbringen, sondern er wäre partikuläre Ursache und die Wirkung müßte ihm auch nach ihrem spezifischen und individuellen Sein zugeschrieben werden. Gott verhielte sich dann zu der Wirkung der zweiten Ursachen so wie der Maler zu der Wirkung des Pinsels, mit dem er ein Gemälde verfertigt. Da der Pinsel keinen Strich am Gemälde machen kann, außer inwieferne er von der Hand des Künstlers bewegt und geführt wird, so ist der letztere Ursache des Kunstwerkes nicht bloß unter einem allgemeinen Gesichtspunkte, sondern bis in dessen geringste Einzelheiten hinein. Ihm ist es nicht bloß zuzuschreiben, daß ein Kunstwerk im allgemeinen entsteht oder daß eine Landschaft statt eines Porträts dargestellt wird, sondern auch, daß die Landschaft bis zur geringsten Linienführung so und nicht anders zur Darstellung kommt. Genau so wäre es bei Gott, wenn er alle geschaffenen Dinge so bewegen würde, wie der Maler den Pinsel bewegt; alles, was in der Wirkung des Geschöpfes sich findet, wäre unter jeder Hinsicht auf Gottes unmittelbare Bewegung zurückzuführen; den Geschöpfen käme keine ihnen eigene Tätigkeit zu, wodurch sie die Gott eigene Wirkung spezifizieren und determinieren oder zu dem, was Gottes Wirkung ist, etwas aus eigener Kraft hinzufügen könnten. Wenn nämlich Gott alle Ursachen zu jeder einzelnen Handlung unmittelbar durch sich so bewegt und determiniert, daß in der Wirkung sich nichts aufweisen läßt, was nicht Gott durch seine Bewegung in die zweiten Ursachen hineingelegt hat, dann muß die Wirkung nicht bloß sub ratione entis qua ens, sondern nach ihrem ganzen spezifischen und individuellen Sein als effectus proprius Gottes bezeichnet werden.

In der Voraussetzung einer von Gott zu jeder einzelnen Handlung zu erteilenden praemotio physica ist daher die Lehre *Johanns v. Neapel* wie auch jene des hl. *Thomas* ganz unverständlich, ja falsch. Dagegen wird sie leicht-

verständlich, wenn man annimmt, Gottes unmittelbare Kausalität bestehe nur darin, daß er die im Anfang erschaffenen Dinge beständig im Sein erhält und außerdem die obersten geschöpflichen Ursachen d. h. die geistigen motores caeli unmittelbar zur Tätigkeit bewegt in dem Sinne, wie er auch den menschlichen Willen zur Tätigkeit bewegt, nicht durch eine praemotio physica, sondern durch den von ihm gegebenen appetitus naturalis boni universalis. In dieser Annahme sind nämlich erstens alle Wirkungen der zweiten Ursachen zugleich Wirkungen Gottes *sub ratione entis qua ens*, und zweitens fügen die Geschöpfe durch eigene Kraft zur unmittelbaren Wirkung Gottes Vollkommenheiten hinzu, welche dieselbe näher determinieren und spezifizieren und sich zu ihr verhalten wie der Akt zur Potenz.

Den radikalen Unterschied zwischen der Gott und den Geschöpfen eigentümlichen Tätigkeit drückt *Thomas* mit folgenden prägnanten Worten aus: „Duplex est agens, scilicet agens divinum, quod est *dans esse*, et agens naturale, quod est *transmutans*" (2 d. 15 q. q. 1 a. 1). Gott gibt das Sein schlechthin dadurch, daß er die Dinge ihrem ganzen Sein nach aus dem Nichts hervorbringt; die endlichen Ursachen aber können ihrer Wirkung niemals das Sein schlechthin geben, weil sie immer eines schon existierenden Subjektes bedürfen, dem sie nur neue substanzielle oder akzidentelle Formen verleihen können. *Thomas* nennt dies *agere per informationem*.

„(Deus) per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur *creatio*. Et inde est, quod in l. de Causis (prop. 18) dicitur, quod *esse eius est per creationem, vivere vero et ortera huiusmodi per informationem*. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae *ad esse superadduntur* vel quibus esse *specificatur*, pertinet ad causas secundas, quae *agunt per informationem*, quasi supposito effectu causae universalis; et inde etiam est, quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinae virtutis" (de Pot. q. 3 a. 1).

Weil also die endlichen Ursachen nicht tätig sein können außer „supposito effectu causae universalis" d. h.

ohne ein durch Gottes Schöpfermacht gegebenes Substrat, so ergeben sich 3 Folgerungen:

1. Die endlichen Ursachen können dieses Substrat vermöge der ihnen eigenen aktiven Prinzipien durch Mitteilung neuer substanzieller oder akzidenteller Formen verändern und so dem effectus causae universalis neue Vollkommenheiten hinzufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz;

2. sie können zwar bewirken, daß neue Wesen, z. B. ein Pferd oder ein Feuer entstehen und zu existieren beginnen — *Thomas* nennt dies *agere ad esse* oder *dare esse* — aber nicht durch eigene Kraft allein, sondern nur in Verbindung mit der unerschaffenen Kraft Gottes, welche sowohl sie als auch den von ihnen benötigten Stoff beständig im Dasein erhält und wenigstens die obersten geschöpflichen Ursachen unmittelbar bewegt;

3. sie geben dadurch, daß sie neue Formen in den bereits vorhandenen Stoff einführen, ihren Wirkungen nur das spezifische oder akzidentelle und individuelle Sein, nicht aber das Sein schlechthin; die *ratio entis qua ens* haben die Wirkungen vielmehr von Gott, der durch seine schaffende und erhaltende Kraft den vorausgesetzten Stoff gibt, ohne den sie gar nicht existieren könnten.

Wenn wir dennoch fragen, was in ein und demselben Effekt Gott und was den endlichen Ursachen entspricht, so muß man sagen: Gott als der allgemeinsten Ursache entspricht als effectus proprius das esse simpliciter, das Sein schlechthin, den endlichen Ursachen entspricht das esse tale, das So-sein.

Es erübrigt noch die Art und Weise zu betrachten, wie nach *Johannes v. Neapel* Gott den geschaffenen Willen bewegt. Er handelt davon in der Antwort auf das 7. Argument, in dem behauptet wird, jede Bewegung des Willens durch Gott bedeute einen Zwang desselben, der Wille könne aber nicht gezwungen werden. Die Stelle lautet:

„Ad septimum dicendum, quod id, quod movetur ab aliquo *secundum suam inclinationem*, et non contra, non cogitur, ut patet de

motu lapidis deorsum et de motu ignis sursum, quae moventur ad loca praedicta a generante; *sic autem movetur voluntas semper a Deo.* Cum enim voluntas, sicut et omnis appetitus sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri *secundum propriam inclinationem.* Voluntas ergo semper movetur a Deo, et tamen numquam cogitur, quia cogi proprie est respectu eius, quod est contra voluntatem".

Zum Verständnis dieser Lehre, in der *Johannes* sich wieder getreu an die Lehre des hl. *Thomas* hält, muß vor allem der Sinn des Ausdruckes: *moveri secundum suam inclinationem* oder *secundum propriam inclinationem* genau festgelegt werden. Was darunter zu verstehen ist, ergibt sich ganz klar aus den von ihm gewählten Beispielen der Bewegung des Steines nach unten und des Feuers nach oben. Nach der Ansicht der Alten werden nämlich die schweren Körper nicht durch die Attraktionskraft der Erde zum Abwärtsfallen gebracht, sondern durch ein in ihnen selbst liegendes und aus ihrer Natur resultierendes aktives Prinzip, das man die forma gravitatis nannte; auf gleiche Weise haben die leichten Körper ein derartiges inneres Prinzip der Bewegung nach oben, die forma levitatis. Durch diese Formen gehen die Körper von selbst, von innen heraus und aus sich in die ihnen entsprechende Bewegung über, sobald jedes äußere Hindernis entfernt ist. Diese Formen werden ihnen zugleich mit ihrer substanziellen Form vom generans gegeben; dieser ist also der eigentliche Beweger der schweren und leichten Körper. Da eine derartige Bewegung aus der Natur der Körper spontan resultiert, wird sie *motus naturalis* genannt im Gegensatze zum *motus violentus*, der nicht durch ein in der Natur der Körper liegendes inneres Prinzip, sondern durch einen ihnen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls verursacht wird. Moveri secundum suam inclinationem ist daher soviel als in Bewegung übergehen aus sich, aus einem inneren Prinzip, durch eine Form, die zugleich mit der Natur von deren Urheber dauernd eingeprägt ist; moveri violenter aber heißt in Bewegung übergehen durch ein nicht in der Natur liegendes

inneres Prinzip, sondern durch einen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls.

Nur auf die erste, nicht aber auf die zweite Weise wird der Wille von Gott bewegt. Darum fährt *Johannes* nachdem er erklärt hat, daß es zum Wesen des motus naturalis im Gegensatz zum motus violentus gehöre, daß er aus einer dem bewegten Dinge inneren Form oder aus einem ihm von Natur aus innewohnenden aktiven Prinzip hervorgeht, fort: „*Sic autem movetur voluntas semper a Deo*", d. h. gleichwie die schweren und leichten Körper naturhaft nur von jener Ursache bewegt werden, die ihnen die bleibenden Formen der Schwere und Leichtigkeit oder den appetitus naturalis ad locum durch die Generation gegeben hat, ebenso wird auch der Wille von Gott bewegt nicht durch einen ihm von außen gegebenen Impuls oder eine praemotio physica, sondern durch ein inneres Prinzip, durch die ihm vom Schöpfer verliehene, in seiner Natur verankerte inclinatio naturalis in bonum perfectum oder durch den natürlichen Glückseligkeitsdrang, der das Fundament, die Wurzel und das Prinzip jeder Willensstrebung ist und daher in jeden Willensakt aktiv einfließt. Somit ist die Tätigkeit, womit Gott den Willen in der natürlichen Ordnung bewegt, keine andere als seine schaffende und erhaltende Tätigkeit.

Das ist auch die Lehre, die der hl. *Thomas* immer und immer wieder betont; fast stets vergleicht er die Bewegung, welche der Wille von Gott erhält, mit jener, welche den schweren und leichten Körpern vom generans gegeben wird[1]).

Es genügt, hier nur eine Stelle anzuführen, die seinen Gedanken besonders klar und scharf zum Ausdruck bringt, nämlich C. g. 3, 38, wo er als letzten Grund, warum nur Gott den Willen bewegen kann, folgenden anführt: „Violentum opponitur *naturali* et *voluntario* motui, quia utrumque oportet quod sit *a principio intrinseco*. Agens autem exterius sic solum *naturaliter* movet, *inquantum causat in mobili in-*

[1]) Vgl. ZkTh 44 (1920) 186—192. Die hauptsächlichsten Stellen, in denen *Thomas* von dieser Bewegung des Willens spricht, sind: 1 q. 105 a. 4 ad 1; q. 106 a. 2; 1 2 q. 6 a. 1. 4; q. 9 a. 6; C. g. 3, 88; de Ver. q. 22 a. 8; de Malo q. 3 a. 3; a. 6; de Car. a. 1.

trinsecum principium motus sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, *quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat,* ut in secundo ostensum est (c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia".

Es ist selbstverständlich, daß *Thomas* damit nicht sagen will, daß Gott allein deswegen dem Willen, ohne ihm Gewalt anzutun, eine praemotio physica geben kann, weil er allein den Willen erschafft, sondern vielmehr, daß Gott nur dadurch den Willen bewegen kann, daß er das innere Prinzip des motus voluntarius, d. i. seine Potenz erschafft, wie es sich aus dem Vergleich mit dem motus naturalis der schweren Körper, ergibt, die auch nur von jener Ursache naturhaft bewegt werden können, die ihnen die forma gravitatis gibt. Die praemotio physica aber ist ebensowenig ein inneres Prinzip des Willens als der Impuls, wodurch ein Stein nach oben bewegt wird. Deshalb würde Gott dem Willen, falls er ihn durch einen zu seiner Natur hinzukommenden Impuls bewegen würde, Gewalt antun, was nach *Thomas* ein Widerspruch ist, da es zum Wesen des motus voluntarius gehört, aus einem inneren Prinzip hervorzugehen.

Damit dürfte der Beweis erbracht sein, daß *Johannes v. Neapel* mit Unrecht von den Thomisten als Verteidiger der praemotio physica namhaft gemacht wird, daß er vielmehr im Gegenteil dieselbe nicht weniger ablehnt als sein Meister, der hl. *Thomas,* als dessen getreuer Schüler er sich auch hierin erweist.

Johannes Picardi de Lichtenberg O. Praed. und seine Quaestiones disputatae[1])

Von Dr. **Artur Landgraf**—Bamberg

Das gewaltige Ringen um die Lehre des hl. *Thomas v. Aquin*[2]) war nicht auf die Hauptzentren des Kampfes, Paris und Oxford beschränkt; auch Deutschland und vor allem das Studium von Köln nahm an ihm regen Anteil. *Albert der Große* machte sich noch 1277, also in seinen letzten Lebensjahren, trotz Abratens seiner Mitbrüder auf den Weg, um im Pariser Generalstudium die Schriften seines heiligen Schülers, „der Blüte und Zierde der Welt"[3]), zu verteidigen. Dieser Geist der Ehrfurcht vor dem großen Meister ging auch auf die mittelbaren Schüler *Alberts* über,

[1]) Die Abhandlung wurde im Universitätsseminar P. *Franz Ehrles* durch dessen besonderes Interesse sehr gefördert, wofür ich an dieser Stelle geziemend danken möchte.

[2]) Über diesen Kampf vergleiche man *F. Ehrle*, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, in dieser Zeitsch. 28 (1913) 266—318. Ders., John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus ebd. 13 (1889) 172—193. Ders., Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jhs., Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des M. A. 5 (1889) 603—635. — *P. Mandonnet*, Siger de Brabant et l'averroisme latin au 13me siecle. Louvain 1911, 233 ff. — *Denifle-Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis I (1890) 558, 560.

[3]) Guilelmus de Tocco „ipse flos fuerat et decus mundi", Acta SS. Martii I 714 n. 82. — Die Weise wird in ihrer historischen Wahrheit bestätigt von *F. Pelster*, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen. Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Forschungen IV (1920) 39. 92.

namentlich *Dietrich v. Freiburg* und *Hugo v. Straßburg*[1]). Nicht zuletzt wäre unter diesen Getreuen *Johannes Picardi v. Lichtenberg* zu nennen. Es ist nicht einseitige Begeisterung, sondern treue und biedere Sachlichkeit, mit der er einmal Albert den Großen und den hl. Thomas „viri optimi"[2]) nennt.

Im folgenden sollen zunächst die spärlichen Nachrichten über sein Leben und sein Lebenswerk, die Quaestiones disputatae, zusammengestellt werden; ihre Würdigung nach Lehre und Aufbau soll sich anschließen.

I. Leben

Der Name unseres Johannes wird in den verschiedensten Formen wiedergegeben, wie schon *Quétif-Echard* mitteilen[3]): „*Joannes Pickardi* de *Lucemberg*, sic enim eius aetate scribebant, quod modo dicunt de Lucemburgo . . . (a pluribus corrupte, a Leandro de Lichtemberg, a Bandello de Lictiniber, ab aliis de Lettemberg aut Littimber dictus)". Am häufigsten tritt in den Quellen der Name *Johannes Picardi de Lichtenberg* oder einfach *Johannes de Lichtenberg* (*Liechtenberg*) auf[4]). Eine Abart davon ist auch *Leichtenberg*[5]). Es erscheint außerdem noch der Name *de Lucido Monte*[6]) oder *de Lucemberch*[7]). Endlich liest man *Lecthemberg*[8]).

[1]) *M. Grabmann*, Studien über Ulrich von Straßburg, in dieser Zeitschr. 29 (1905) 82.

[2]) Cod. Vatic. lat. 859, f. 158vb: „Unde cum isti viri optimi [nämlich Thomas und Albertus] viderint commentatorem".

[3]) Scriptores ord. Praed. I 522.

[4]) *P. von Loë O. Pr.*, Statistisches über die Ordensprovinz von Teutonia, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland I (1907) 28 aus dem Cod. 1166 (15. Jahrh.) des Germ. Museums Nürnberg, S. 33 aus den capitula provincialia celebrata provincie Theutonie, Hs. der Baseler Univ.-Bibliothek E III 13, f. 135a ff. — Ders., Joh. Meyer O. Pr., Liber de Viris Illustribus Ordinis Praedicatorum, Quellen u. Forschungen XII (1918) S. 20 u. 33 (Cod. der Baseler Univ.-Bibliothek D IV 9). — So auch bei *H. Denifle*, Archiv 2 (1886) 228 n. 18, nach dem Stamser Katalog: „omnia scripta sive opuscula ff. magistrorum sive bacul. de Ordine Praedicatorum".

[5]) *Loë* I 24, Catalogus Provincialium Defunctorum Provincie Theutonie (Cod. hist. q. 237, f. 257 der Bibliothek in Stuttgart).

[6]) Regestum Clementis Papae V, VI (Romae 1888) 174 n. 9262.

[7]) *Denifle* 213, unter den „magistri in Theologia Parisius". *B. Reichert*, Monumenta ord. Praed. historica IV: Acta capitulorum generalium II, (Rom 1899) 37.

[8]) Cod. Vatic. Lat. 859, f. 151^{r}.

Nun steht es fest, daß alle diese Namen ein und derselben Person zukommen. Die jedenfalls nur mundartliche Entstellung *Lecthenberg* dürfte vom Schreiber herrühren, der nachträglich — vielleicht sogar nach einem mündlichen Bericht — den Namen in die Handschrift einzeichnete. Übrigens findet sich auch für das beginnende 14. Jahrh. kein anderer Baccalaureus Parisiensis und Lector Coloniensis ähnlichen Namens außer *Johannes Picardi*[1]). Die Identität des *Lichtenberg* mit dem *Leichtenberg* ergibt sich aus der vollen Übereinstimmung der Provinzialkataloge, in denen beide Abarten auftreten[2]). Auch dafür, daß sich der *Lucidomonte* mit unserem Lichtenberger deckt, erbringen die Dokumente, in denen sich die beiden Namen finden, einen genügenden Beweis. Die Handschrift der Baseler Universitätsbibliothek D. IV 9[3]), der Cod. XII 1507 Bibl. Palat. Vien.[4]), der deutsche Katalog des Cod. 1166 des Germanischen Museums in Nürnberg[5]), das Registrum „tercie partis libri illustrium virorum catholice ecclesie prelatorum de ordine predicatorum assumptorum"[6]), alle kennen *Lichtenberg* als „magister theologie" und als „episcopus Ratisbonensis". Im päpstlichen Schreiben vom 9. Okt. 1313 wird aber für Regensburg zum Bischof ein *Johannes de Lucidomonte* ordinis predicatorum[7]) ernannt und die Geschichte der Regensburger Bischöfe kennt keinen zweiten Mann ähnlichen Namens.

Mit gleicher Sicherheit läßt sich auch die allgemein angenommene Identität unseres *Lichtenbergers* mit dem *Johannes de Lucido monte* der Chronik des *Nikolaus Botrontinus* feststellen. Vor allem ist hier *Johannes de Lucido monte* Dominikaner; Bischof *Nikolaus Botrontinus*, mit dem er seine Romreise machte, erscheint öfter in Begleitung von Predigerbrüdern, deren er sich bei seinen diplomatischen Sendungen gerne bedient[8]). Er nennt sich selbst einen „frater

---

[1]) Der Beweis ist vorerst nur negativ. Sicherheit ließe sich erst gewinnen, wenn ein *Lichtenberg* für Köln nicht nur als Lektor, sondern auch als Baccalaureus Parisiensis für die Zeit vor 1308 nachweisbar wäre oder auch wenn sich ein vollständiges Verzeichnis der Kölner Lektoren wenigstens für die erste Hälfte des 14. Jahrh.s fände.

[2]) *P. v. Loë*, Statistisches 24. 28. 33. 45. Ders., Joh. Meyer 50.

[3]) *Loë*, Joh. Meyer 50.

[4]) *Loë*, Statistisches 45.

[5]) *Loë*, Statistisches 28.

[6]) *Loë*, Joh. Meyer 50.

[7]) Regestum Clementis Papae V, VI 304 n. 9698.

[8]) Nicolai Episcopi Botrontinensis relatio de itinere italico Henrici VII imperatoris ad Clementem Papam, in *Baluze*, Vitae Paparum Avenionensium II, Paris 1648, 1173. — Neuauflage von *G. Mollat*, Paris 1921, III 514.

praedicator“[1]) und bezeichnet die Franziskaner, soweit sich feststellen ließ, immer als „fratres minores“[2]), während bei Dominikanern nicht immer ausdrücklich der Orden genannt wird. Für jene Zeit läßt sich nun außer unserem *Lichtenberger* kein Dominikaner als magister theologiae nachweisen, der Untertan Heinrichs VII und somit in Paris graduiert worden wäre und irgend eine Version des Namens *Lucidomonte* trüge. Wenn übrigens *Johannes Picardi* in Italien unter dem Namen *de Lucide monte* als der italienischen Form des deutschen „*von Lichtenberg*“ gereist ist, so erklärt es sich leicht, wie Papst Clemens V, der ihn aus dem Gefolge des Kaisers kannte[3]), in dem Reskript vom 9. Oktober 1313[4]) ihm ebenfalls den Namen *de Lucidomonte* beilegen konnte.

Daß auch der *Lucemberch* des Generalkapitels von Padua (1308)[5]) unser *Lichtenberg* ist, bestätigt das Verzeichnis der Generalkapitel der theutonischen Provinz[6]), das ihn 1308—1310 als Provinzial anführt.

Welcher Ort Lichtenberg kommt nun als sein Geburtsort in Betracht? Hier sind die Autoren geteilter Meinung. *Paquot*[7]) läßt auf Grund der Namensformen „Leichtenberg und Lichtenberg“ die Wahl zwischen dem bayrischen Markt Leuchtenberg im heutigen oberpfälzischen Bezirksamt Vohenstrauß (einst Sitz der Landgrafen von Leuchtenberg) und mehreren Lichtenberg; eines liegt oberhalb Maastrichts auf dem linken Maasufer und ein anderes in der Nähe von Braunschweig. *B. Hauréau* pflichtet ihm in der Hauptsache bei[8]). *Quétif-Echard*[9]) gehen, wie wir eben S. 511 sahen, von der Namensform Lucemberg aus und bezeichnen ihn als Luxemburger,

[1]) *Baluze* 1171, *Mollat* 512.

[2]) So 1169 „In eodem loco fuit episcopus Albensis frater minor“; 1189 „miserunt ad nos unum fratrem minorem gardianum“.

[3]) Ende Juli 1312 war er beim Papste in diplomatischer Sendung gewesen (Monumenta Germaniae historica Sect. IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum IV[2]. 811, n. 810).

[4]) Regestum Clementis Papae V, VI 174 n. 9262.

[5]) *B. Reichert*, Monumenta 37. [6]) *Loë*, Statistisches 33.

[7]) *Paquot*, Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays Bas, de la principauté de Liège et de quelques contrées voisines II (Louvain 1768) 282 ff.

[8]) Histoire littéraire de la France. XXVIII (Paris 1881) 317—19. Vgl. auch P. *Feret*, La faculté de théologie de Paris. III (Paris 1896) 151.

[9]) I 522.

„a patria, ducatus Lucemburgensis capite, sic nuncupatus". Allein Belege werden nicht angeführt — der eine Umstand, daß Johannes den Luxemburger Kaiser Heinrich VII auf seiner Romreise begleitete, kommt natürlich als Beweis nicht ernst in Frage[1]).

Vielleicht aber ließe sich aus seinem Familiennamen *Picardi*, das dem heutigen *Picard* entsprechen dürfte[2]), schließen, daß *Johannes* aus dem französischen Sprachgebiete stamme, und zwar wegen des deutschen Ortsnamens *Lichtenberg* aus dem Grenzgebiete zwischen der deutschen und französischen Sprache.

Ob aber wegen der Formen „von Lichtenberg", „de Lucemberg", „de Lucidomonte" gerade Luxemburg anzunehmen ist, scheint äußerst fraglich. Die alte Form von Luxemburg ist „Lützelburg", das sich noch in der heutigen lateinischen Namensform „Luceliburg" findet und das mit „lützel" = klein und nicht mit „lux" = Licht zusammenhängt. Zudem käme dann als Heimat auch Lützelburg im bisherigen Kreise Saarburg in Frage. — Im übrigen ist auch auffallend, daß die zweite Silbe immer mit „-berg" und nie mit „-burg" wiedergegeben wird, obwohl sich das „Lucembourc" für das Jahr 1313 an der Pariser Universität nachweisen läßt[3]). Eher kommt Lichtenberg bei Ingweiler im Unterelsaß, welches 1305 zur Stadt erhoben wurde, als seine Heimat in Betracht.

Wegen dieses Dunkels über seine Herkunft allein schon kann auch die Behauptung *Paquots*[4]), daß *Johannes* dem Konvent von Luxemburg angehört habe, nur als eine Mutmaßung betrachtet werden.

Sicher ist, daß *Johannes* als Lektor dem Studium von Köln und zwar vor dem Jahre 1307 angehört hat.

Der Cod. Vatic. lat. 859, f. 151r nennt ihn nämlich „lector Coloniensis, postea bachil[larius] Parisiensis" (unten S. 523). Das Generalkapitel zu Padua vom Jahre 1308 kennt ihn schon als „baccalareus Parisiensis"[5]). Als solcher hatte er wenigstens ein Jahr lang die Sentenzenbücher des Lombarden erklärt und somit würde das Ende seines

[1]) *Maneth*, Das Gefolge Heinrichs VII, in der Zeitschrift für Westfälische Geschichte 11 (1849) 117—377.

[2]) Migne PL 159,1059 ff ist z. B. als Verfasser von Anmerkungen zu den Briefen des hl. *Anselmus* ein „Joannes Picardi, Ecclesiae S. Victoris Parisiensis Augustinianus Canonicus" genannt. Der Name Picard findet sich noch heute in Frankreich und Luxemburg.

[3]) Vgl. *Denifle-Chatelain*, Chartularium II 162—163 n. 703.

[4]) 282. [5]) *B. Reichert*, Monumenta 37.

Kölner Aufenthalts spätestens für das Jahr 1307 anzusetzen sein. Wahrscheinlich nahm *Johannes* schon um 1303 seinen Kölner Lehrstuhl ein. In einer Urkunde aus diesem Jahre wird ein Kölner Lektor *Johannes v. Lichtenbach*[1]) zusammen mit dem Freiburger Lektor Dietrich und dem Provinzial Amandus als Mitglied einer Kommission in Koblenz genannt, welche eine Grenzregulierung vorzunehmen hatte. *E. Krebs*[2]) glaubt, der Herausgeber *J. Lamatsch* habe bei der Veröffentlichung der Urkunde einen Lesefehler begangen, so daß statt „Lichtenbach" „Lichtenberch" zu lesen wäre. Jedenfalls wäre es ein großer Zufall, wenn sich zeitlich so nahe bei einander zwei Lektoren mit fast gleichlautenden Namen im gleichen Konvent befunden hätten.

Spätestens von 1307 an war *Johannes* nicht mehr in Köln, sondern in Paris.

Das 1308 in Padua tagende Generalkapitel[3]) stellte ihn, der noch in Paris weilte, als Verweser der theutonischen Ordensprovinz auf, bis eine endgültige Wahl vorgenommen würde. Auf ihn einigten sich dann auch die Stimmen auf dem Provinzialkapitel, das noch im gleichen Jahre in Antwerpen tagte[4]). In den Verzeichnissen wird er als der 22. theutonische Provinzial gezählt. (Nur in dem

[1]) *J. Lamatsch*, Beiträge zur Geschichte des Dominikaner- oder Predigerordens. Znaim (1854) 171. Das Zitat des mir unzugänglichen Werkes stammt aus *E. Krebs*, Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) V 5. 6 Münster (1906) 9. — *G. M. Löhr*, Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter (Quellen und Forschungen 15 [1920] 57 sagt: „1301 ist fr. Johannes (Picardi) de Lichtenberg lector in Köln, jedenfalls lector primarius". Er beruft sich dabei ebenfalls auf *J. Lamatsch*.

[2]) *E. Krebs*, Meister Dietrich 9.

[3]) *B. Reichert*, Monumenta 37. In den „Acta capituli generalis in Padua celebrati anno Domini 1303": „Ponimus vicarios in provinciis infra scriptis, quousque vicarii in eisdem provinciis electi confirmati fuerint et presentes: in provincia Theutonie fr. Johanem Lucemberch bacalareum Parisiensem".

[4]) Das nach der Hs. der Basler Universitätsbibliothek E III 13, Bl. 135a (—144a) von *Loë* (Statistisches 33) veröffentlichte Verzeichnis der Provinzialkapitel sagt: „A. D. 1308 in Antwerpia. — Hic electus est in provincialem magister Johannes de Lichtenberg". Der ihm hier beigelegte Magistertitel kam ihm zur Zeit der Wahl noch nicht zu. Ebenso berichtet der „catalogus provincialium defunctorum provincie Theutonie" (*Loë*, Statistisches 24): „Fr. Joannes de Leichtenberg, magister in theologia, eligitur Antwerpie MCCCVIII . . ."

deutschen Katalog[1]) tritt er als Einundzwanzigster auf, weil hier der sonst als erster genannte Conradus de Huxaria fehlt.)

In seiner Eigenschaft als Provinzoberer dürfte er auch an den Beschlüssen des Generalkapitels von Saragossa (1309) beteiligt gewesen sein, das die Lehre und die Schriften des hl. *Thomas* als Norm für den Unterricht in den Ordensschulen obligatorisch machte[2]).

Im Juni des nächsten Jahres 1310[3]) wurde er von dem in Piacenza versammelten Generalkapitel[4]) seines Amtes enthoben und an das Generalstudium nach Paris geschickt, damit er sich dort den Grad eines Magisters der Theologie erwerbe. Am 3. November erhielt er das Lizentiat[5]).

Er dürfte kaum ein Jahr lang in Paris geweilt haben, denn schon im Sommer 1311 finden wir ihn im Gefolge des Kaisers Heinrich VII in Italien[6]). Wann er sich ihm angeschlossen, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Gewiß aber machte er die Romfahrt nicht von Anfang an mit. Da er nämlich zur Zeit seines Aufenthaltes im kaiserlichen Gefolge schon Magister der Theologie[7]) war, so hatte er nach erlangtem Lizentiat

[1]) *Loë*, Statistisches 28.

[2]) *Reichert*, Monumenta 38. *F. Ehrle*, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet u. seine Quaestiones disputatae. (Festschrift *G. Hertling* Kempten—München 1913. 426—50.) Sonderabdruck S. 13.

[3]) *Denifle-Chatelain*, Chartularium II 143: „Junio intrante, Placentiae".

[4]) *Reichert*, Monumenta 37: „Absolvimus priorem provincialem Theutonie, quia mittimus eum Parisius ad recipiendum magisterium in sacra theologia".

[5]) Im Verzeichnis der „magistri in theologia Parisius" aus dem Stamser Katalog: „frater Johannes Picardi de Lucemberc, Theutonicus, fuit licentiatus anno domini MCCCX° tertia die mensis novembris". *Denifle*, Archiv II 213,

[6]) Monumenta Germaniae historica Sect. IV Constitutiones et acta publica imperatorum et regum IV 581 n. 618.

[7]) *Nicolaus Botrontinus*, Relatio; *Baluze* 1193; *Mollat* 530: „frater Johannes magister in theologia" — *Baluze* 1200, *Mollat* 536: „Illis diebus reversus fuit frater Johannes de Lucido monte, magister in theologia". — Es ist unwahrscheinlich, daß *Botrontinus* dem *Johannes* damals schon den Magistertitel beigelegt hätte, wenn er von ihm erst später erworben wäre. Hätte er ihn durch einen späteren Titel auszeichnen wollen, so wäre doch das „episcopus Ratisbonensis",

noch in Paris auf die Aufnahme ins Magisterkollegium zu warten, während der Kaiser schon im Herbste 1310 von Deutschland aufgebrochen war. Doch dürfte er noch vor Jahresschluß nach Italien gegangen sein, denn bereits am 24. Januar des folgenden Jahres wurde dem fr. Ivo[1]),

das alle Kataloge bringen, oder wenigstens das „Episcopus nominatus Ratisbonensis" viel näher gelegen. Übrigens setzt der Katalog des Cod. XII 1507 Bibl. Palat. Vien. seine Ernennung zum Bischof ausdrücklich nach der Erwerbung des Magistertitels an: „magister in theologia, postea episcopus Ratisponensis" (*Lož*, Statistisches 45). Endgültig läßt sich die Promotion aus den Regesten Heinrichs VII beweisen. Schon am 20. Juni 1311 ist darin seinem Namen der Magistertitel beigefügt [Monumenta Germ. histor. Constitutiones IV[1] 581 n. 618].

[1]) *Denifle*, Archiv II 216: „(61.) frater Ivo, Normannus de Cadomo, fuit licentiatus die precedenti ante festum Conversionis sancti Pauli anno domini MCCCXI°. Die Erteilung der Lizenz war nicht an einen bestimmten Tag gebunden. So wurden im Jahre 1307 zwei Lizenzen erteilt, die erste in der österlichen Zeit an *Herveus*, die andere um den 24. Juni an *Romeus*; 1308 wurde nur eine erteilt und zwar Ende März an *Berengar de Landorra*, 1309 ebenfalls nur eine im Februar an *Laurencius Brito* (*Denifle* II 213). Im Jahre 1314 wurde die Lizenz Mitte Juni erteilt (*Denifle* 215), 1316 um die Adventszeit, 1317 gegen Anfang November (*Denifle* 216). — Auch damit, daß einer „ad legendum sententias" vom Generalkapitel nach Paris gesandt wurde, war nicht gesagt, daß er in diesem Lehrjahre oder überhaupt den Magistergrad erreichen würde. Guilelmus de Lauduno, den das Generalkapitel von Metz zur Erklärung des Sentenzenbuches nach Paris schickte (*Reichert*, Monumenta 69: „Assignamus ad legendum sentencias Parisius isto anno fratrem Guilelmum de Lauduno"), ist noch Mitte Juni Lizentiat geworden (*Denifle*, Archiv II 215: „(66.) frater Guillermus de Lauduno, de Provincia, fuit licentiatus die jovis post festum beati Barnabe anno domini 1314"). Aber fast alle übrigen, von denen sich beide Jahreszahlen feststellen lassen, mußten mehrere Jahre auf ihre Promotion warten. So wurde Jacobus de Lausana 1314 nach Paris gesandt (*Reichert* 75) und erst 1317 promoviert (*Denifle* 216); von *Dietrich v. Sachsen*, der 1311 den Lehrauftrag bekam (*Reichert* 55) läßt sich im Stamser Katalog eine Promotion überhaupt nicht feststellen. Damit aber durch diesen ständigen Wechsel der Magistri nicht einige Zeit ein Lehrstuhl unbesetzt bleibe oder eine Störung des Unterrichtes eintrete, befahl das Generalkapitel von 1316, daß immer der scheidende Magister zu bleiben habe, bis der Nachfolger des andern eingetroffen sei (*Reichert* 92). Zur

einem Normannen, die Lizenz gewährt. Der kurze Zwischenraum zwischen dieser Erteilung der „venia legendi“ und der vorhergehenden würde gerechtfertigt sein, wenn Ivo den Platz des aus dem Magisterkollegium ausscheidenden *Lichtenbergers* eingenommen hätte.

Am 17. Juni 1311 tritt *Johannes de Lucidomonte* zusammen mit Gerhard v. Basel u. Hugutio v. Novara vor Brescia zum erstenmal nach den Urkunden als Beirat des Kaisers auf[1]) und bei einer Aufstellung von Schiedsrichtern am 20. Juli wird er mit diesen ausdrücklich als „consiliarius, secretarius, procurator et nuntius“ genannt[2]).

Von Heinrich VII wurde er wiederholt mit wichtigen diplomatischen Sendungen betraut. So ward er von Pisa aus an Johann, den Bruder des Königs Robert von Neapel abgeordnet[3]), der eben auf Befehl seines Bruders Rom befestigte, um dem Kaiser den Eintritt in die Stadt zu verwehren und damit seine Krönung zu vereiteln. Der *Lichtenberger* und seine Begleiter fanden in ihm einen gewiegten Gegner, dem sie in den diplomatischen Künsten nicht gewachsen waren. Lange ließen sie sich hinhalten, um am Ende den Bescheid zu erhalten, daß er entschlossen sei, im Interesse seines Bruders dem Kaiser mit bewaffneter Hand die Stadt zu verschließen. Ehe noch diese Verhandlungen zum Abschluß gekommen waren, hatte sich *Johannes* nach Neapel begeben, um einen Ehebund zwischen der Tochter Heinrichs und dem Sohne Roberts zu betreiben und so den Gegensatz zwischen den beiden Herrscherhäusern zu überbrücken[4]). Er fand seinen Herrn in Rom, als er die Verhandlungen wegen ihrer Aussichtslosigkeit abbrechen mußte[5]). Robert hatte für die geplante Ehe Bedingungen verlangt, deren Erfüllung gleichbedeutend gewesen wäre mit einem Verzicht auf die kaiserlichen

---

Frage der Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge der magistri vergleiche man *Denifle*, Archiv II 178—182.

[1]) Monumenta Germaniae historica IV[1] 580 n. 617.

[2]) Ebd. 581 n. 618.

[3]) *Nic. Botrontinus*, Relatio, *Baluze* 1193; *Mollat* 530.

[4]) *Nic. Botrontinus*, Relatio, *Baluze* 1194; *Mollat* 532.

[5]) *Nic. Botrontinus*, Relatio, *Baluze* 1200; *Mollat* 536.

Interessen in Italien. Ende Juli 1312 war *Lichtenberg* bei Clemens V, um ihm die Notifikation des Kaisers über die am 21. Juni erfolgte Überreichung der Reichsinsignien zu überbringen [1]). Es läßt sich noch feststellen, daß er am 5. Juli in Rom [2]), am 1. [3]) und 6. August [4]) in Tivoli und am 10. September [5]) mit dem Kaiser in Arezzo war. Seitdem nennt ihn keine Urkunde mehr im kaiserlichen Gefolge.

Wann *Johannes Picardi* den Dienst des Kaisers verlassen hat, ist nicht bekannt. Er war aber wohl nicht mehr in den Streit zwischen dem Kaiser und Clemens V wegen des Angriffes auf Neapel verwickelt [6]), denn damit ließe sich schwer seine Ernennung zum Bischof von Regensburg in Einklang bringen, die am 4. April 1313 von Avignon aus erfolgte [7]). Wahrscheinlich hat er alsbald die nötigen Schritte getan, um von seinem Bistum Besitz zu ergreifen; darum dürfte er beim Tode des Kaisers (24. August 1313) nicht mehr in Italien gewesen sein.

In Regensburg fand er verschlossene Türen. Das Domkapitel hatte schon am 21. März 1313 [8]) aus seiner Mitte Nikolaus von Stachewitz [9]) zum Bischof erwählt, während erst am 31. März, also 10 Tage nachher, vom Papste die

[1]) Monumenta Germ. hist. IV [2] (1909) 811 n. 810

[2]) Ebd. 830 n. 827. [3]) Ebd. 843 n. 839.

[4]) Ebd. 844 n. 840 u. 847, 848 n. 842.

[5]) Ebd. 854 n. 847.

[6]) Daß er sich damals oder zur Zeit seiner Ernennung zum Bischof nach Paris begeben habe, läßt sich sicher nicht beweisen aus der „Appellatio ad sedem apostolicam a multis magistris et scholaribus Universitatis Parisiensis interposita, ne pro dictae Universitatis debitis pecuniam contribuere cogantur", 6.—11. Mai 1313 (*Denifle-Chatelain*, Chartularium II 162 ff, n. 703). Der Lucembourc, der dort zweimal erscheint, ist jedesmal (162 u. 163) einfach als „Dominus Johannes de Lucembourc" vorgeführt, während sonst die „fratres" und „magistri" auch als „fratres" und „magistri" erscheinen.

[7]) Regestum Clementis Papae V, VI 174 n. 9262. Man vergleiche *C. Eubel*, Hierarchia Medii Aevi [2] I 413.

[8]) Regestum Clementis Papae V, VI 305 n. 9698: „Quia nobis constat per relationem huiusmodi praefatam electionem reservationem eandem per decem dies, ut premittitur, precessisse".

[9]) Vielleicht Strachwitz?

Reservation dieser Besetzung ausgesprochen worden war[1]). Noch vor Bekanntwerden dieses päpstlichen Beschlusses hatte Erzbischof Wichard von Salzburg auf Grund seiner Metropolitanrechte die Wahl des Regensburger Kapitels bestätigt und Nikolaus unter Verzicht auf alle seine bisherigen Pfründen die Leitung der Diözese übernommen. Als er nun die Nachricht von der päpstlichen Reservation und der anderweitigen Besetzung des Stuhles hörte, ergriff er sofort durch einen Prokurator beim Papste den Rekurs. Clemens ließ die Angelegenheit durch Franciscus Caietanus, Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin[2]) untersuchen und dieser mußte die zeitliche Priorität der Regensburger Wahl vor der päpstlichen Reservatio bestätigen. Darauf hin ratifizierte der Papst am 9. Oktober 1313 die Wahl des Nikolaus[3]). Seitdem ist der Name des *Johannes Picardi von Lichtenberg* aus der Geschichte verschwunden[4]).

2. Literarischer Nachlaß

Da *Johannes* sehr bald aus der Lehrtätigkeit herausgerissen wurde, so sind seine Schriften der Zahl nach gering. Der von *Denifle* veröffentlichte Stamser Katalog kennt nur eine: „lectura super sententias"[5]). *Pa-*

[1]) Regestum Clementis Papae V. VI 406 n. 9966: „Avenione, 31. mart. Ratisbonen. ecclesiam per mortem episcopi Conradi [de Luppurg] vacantem, hac vice Clemens dispositioni suae reservat. Ad perpetuam rei memoriam. Cum ecclesia Ratisponen . . Dat. Avinione, II kal. apyrilis, anno octavo". [2]) *Eubel*[2] I 51.

[3]) Regestum Clementis Papae V, VI 304 n. 9698.

[4]) *Don Calmet*, Bibliothèque Lorraine, Nancy 1751, 746 sagt zwar: „puis il revint en France ou en Allemagne". Ein Beleg läßt sich aber dafür nicht erbringen. Nach *M. Grabmann* (Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wiss., Philosophisch-phil. u. hist. Klasse. München 1922, 15) wäre *Picardi* bereits 1312 in Italien gestorben.

[5]) *Denifle*, Archiv II 228: „(18.) fr. Johannes de Lichtenberg, theutonicus, mag. in theol., scripsit lecturam super sententias". Von *Quétif-Echard* I 513 wird dieser Kommentar infolge eines Lesefehlers dem *Dietrich v. Sachsen* zugeschrieben, worauf schon *Denifle* (ebd. Anm. 10) aufmerksam gemacht hat. *Grabmann* glaubte (Studien über Ulrich von Straßburg, in dieser Zeitschr. 29 [1905] 98) diesen Sentenzenkommentar im Cod. Vatic. lat. 1092 und in dem mit diesem

quot[1]) schreibt ihm zu eine „Summa theologica" und 3 Predigtsammlungen: „sermones quadragesimales", „sermones dominicales" und „sermones de sanctis per annum". Er bezweifelt aber, ob sich heute noch eine Handschrift dieser Werke finden lasse. Seine Kenntnis scheint aus *Quétif-Echard* zu stammen. *Alva y Astorga* aber weist besonders die Zuteilung einer Summe an *Johannes v. Lichtenberg* als unbegründet zurück[2]), während *M. Grabmann* (Einführung

übereinstimmenden Cod. 102 cXV des Stiftes Lilienfeld wiederzuerkennen. Die Ansicht ist aber unhaltbar; starke innere Gründe sprechen dagegen. *E. Krebs*, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (Beiträge zur Geschichte der Philos. d. Mittelalters XI 3/4 [1912] 11 n. 21) hat die in dieser Handschrift vertretene Ansicht über das Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaft behandelt und die entsprechenden Teile veröffentlicht. Auch er spricht sie dem *Lichtenberger* ab. Auf Grund seiner neuesten Forschungen ist nun auch *Grabmann* von seiner früheren Ansicht abgekommen und kann auf Grund glücklicher Funde in der Wiener Hofbibliothek die Handschrift dem Kölner Dominikaner *Johannes Sterngasse* zuschreiben. (Neu aufg. Werke 15—19), welche Zueignung ich in eigenen Forschungen nur bestätigen konnte. — *Quétif-Echard* (I 525) schreiben die Handschrift, deren richtiges Incipit: „Quaeritur utrum theologia sit scientia" sie bringen und deren Signatur auch damals schon die Nummer 1092 war, dem *Johannes Lektor* von Freiburg zu. Sie stützen sich dabei auf *Alva y Astorga*, der nach einer Angabe im „Sol veritatis" Radius 154 col. 1312 d Handschrift in der Vaticana eingesehen haben will. Im „Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu . . . a peccato originali praeservata — Madrid (1660) (Rom, Biblioth. Vatic., Barberini stamp. V, VI 87) ist weder die Kolumnenzählung noch eine Einteilung nach Radien durchgeführt. Weder unter der Veritas 154 noch unter dem Namen des *Johannes* Lektor von Freiburg ließ sich das Zitat identifizieren. Es dürfte sich also um die mir unerreichbare verbesserte Ausgabe des Werkes handeln, die erschienen ist als: „Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro immaculatae conceptionis mysterio Virginis Mariae, Lovanii 1666". (Man vgl. *P. Lehmann*, Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller. Hist. Jahrbuch 40 [1920] 62 Anm. 3). *Grabmann* (Studien über Ulrich von Straßburg 98) hat aus den Zitationen die Unrichtigkeit dieser Annahme dargetan.

[1]) *J. N. Paquot* 288.

[2]) *Quétif-Echard* I 523 sagen kurz: „Sermones quadragesimales, Dominicales et Sanctorum per annum. Ex quibus Turrekremata et

[1919] 7.) noch an ihr festhält; leider gibt er keinen Beleg dafür an.

Bandellus laudant sermonem de nativitate B. Virginis hoc themate: „Fons parvus crevit in fluvium'. Summa theologica inquit Lussitanus". In seinem „Sol veritatis" (544) übt Alva y Astorga an dieser Zuteilung scharfe Kritik, scheint aber dabei nicht ganz „sine ira et studio" vorzugehen; sein Ton verrät eine große Gereiztheit. Da sich für das Bestehen einer Summa gar kein Beleg, für das Bestehen der Sermones nur 3 seiner Gegner als Zeugen finden, will er keines von beiden Werken unserem *Lichtenberg* zugeschrieben wissen, sondern glaubt, daß hier eine Verwechselung gewaltet habe. Weil der „Sol veritatis" äußerst selten und in den Deutsch sprechenden Gebieten nicht zu finden ist (*Lehmann*, Zur Geschichte mittelalt. Bibl. 62 Anm. 3), mögen die einschlägigen Stellen hier ihren Platz finden (544, Veritas 179). Er nennt *Lichtenberg* „de Linctimber, vel Lettimberg, vel Littiber", und bezweifelt sogar, ob ein Auktor solchen Namens jemals existiert habe. „In hoc auctore omnia sunt confusione plena (cuius proprium nomen fuit Joannes Pichiardus de Lucemburgo, Episcopus Ratisponen.). Primo, quia nullus Nomenclator antiquus vel modernus de ipso mentionem facit, ut Trithemius, Sixtus Senensis, Gesnerus, Possevinus Myraeus". Über seine Werke sagt er: „Anton. Senensis in sua Bibliotheca, fol. 138 sic inquit: ‚Frater Joannes Pichardi de Lucemburgis, natione Theuto, qui fuit Ratisponensis Ecclesiae praesul, scripsit Summam Theologiae, quae citatur in illo libro recollecto ex sententiis Patrum ad probandam Conceptionem B. Virginis et creditur esse Bandelli. Sermones etiam Quadragesimales, et Dominicales, Sermones de Sanctis per totum annum, anno 1310". — Quod dicit Senensis de Summa Theologiae, citata in illo libro collecto a Bandello iam vides esse gratis dictum, quia talis Summa Theologiae non citatur a Bandello neque ab aliquo alio, sed solum ipsum citant in sermone Nativitatis; nec solum adducitur a Bandello, sed etiam a Turrecrem. et Vincentia, cum autem in illo Recollectorio Bandelli praecipue ac principaliter citantur duae Summae Theologiae, una S. Thomae et altera S. Bonaventurae, forte loquitur de aliqua istarum". Mit nicht geringerer Schärfe spricht er dem *Lichtenberg* den „sermo Nativitatis B. Virginis" ab trotz seiner Zitation bei „Turrecrem. cap. 29 fol. 120 Anonym. Auctore 59. Bandel. cap. 23 Deza fol. 40 Vincent." *Turrecremata* auf der einen Seite, *Bandellus* und *Petrus de Vincentia* auf der anderen Seite, führen nämlich aus dem „sermo Nativitatis" 2 von einander verschiedene Stellen an, die gegen die unbefleckte Empfängnis Mariens sprechen. Zu diesen Zeugnissen nimmt er nun Stellung: „Vel ergo istae duae auctoritates transscriptae

Dagegen kündigt der Codex Vaticanus lat. 859 Bl. 151 am oberen rechten Rande an: „Frater Johannes de Lechthenberg, lector Coloniensis, postea bachil[larius] Parisiensis. 38[1]) questiones; scriptas determinavit Colonie".

Beschreibung der Handschrift. Am oberen Rande steht in jeder Seitenmitte verso ein großes kalligraphisches Q°, recto ein gleiches D[i], was jedenfalls Quaestio disputata bedeuten soll, zumal da auch im vorhergehenden Teil der Handschrift durchgehend der Inhalt in einer ähnlichen Titelabkürzung verzeichnet ist. Wenn auch die Zusammenstellung der Quaestionen, wie sie aus dem Verzeichnis hervortritt, eher an Quodlibeta erinnert, so hält doch die getrennte Diskussion der verschiedenen Teile in manchen Quaestionen das Schema der „disputatae" oder „ordinariae" fest und *M. Grabmann* sieht (Neu aufgefundene Werke 15) in unseren Quaestiones Quodlibeta. Die Quaestionen sind nach der Überschrift in Köln vor der Erlangung des Baccalaureats, also vor 1307, disputiert worden (S. 514 f). Allein entgegen dem Versprechen des Titels lassen sich nur 36 Fragen in der Handschrift finden. Vielleicht ist das ursprüngliche Manuskript nicht vollständig erhalten. Die bloße Tatsache, daß das Explicit fehlt, würde das nicht beweisen, da im ganzen Codex kein formelles Incipit und Ex-

---

fuerunt ex uno et eodem sermone Nativitatis, ex eodemmet loco vel ex diversis; si ex eodem, quomodo sunt primo diversae, ita ut nec unum verbum auctoritatis Turrecrematae reperiatur in auctoritate Bandelli ac Vincentiae? Si fuerunt transscriptae ex diversis locis eiusdem sermonis: igitur opera istius Joannis de Linctimber viderunt Turrecremata, Bandellus et Vincentia, ex [sic!] nullus alius in mundo vidit, nec audivit, o res mira?" Den „sermo in Nativitate" will er wegen der Ähnlichkeit des Anfanges „Fons parvus crevit in fluvium" dem *Hugo de Prato* zuteilen. Seine Einsichtnahme in die Bücherkataloge eines *Guillelmus Carnificis* und *Joannes Bunderus* — die, wie sich aus unserem Beispiel schon ergibt, erst nach dem Abschluß des „Sol veritatis" erfolgt ist — konnte ihm keine neuen Anhaltspunkte bringen und darum sein Urteil nicht ändern, wenn er es auch in den „Radii solis" vom Jahre 1666 in milderer Form aussprach (col. 1515): „Sermonarium huius *Joannis de Lictembeg* habuerunt saltem Turrecremata et Bandellus, quando nullus alius nomenclator in toto mundo vidit praefatos sermones. Nam et P. Guillelmus Carnificis et Joannes Bunderus, qui pe[illegible]runt omnes Germaniae bibliothekas, nullam de tali auctore Germano mentionem faciunt" (Man vgl. das Zitat bei *Lehmann*, Zur Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken 86).

[1]) Die Zahl ist arabisch, wie überhaupt in der Handschrift arabische Ziffern mit römischen gemischt erscheinen.

plicit angebracht ist. Mehr Beweiskraft liegt im Umstand, daß die letzte Frage vor der Besprechung der Schwierigkeiten gegen das im allgemeinen festgehaltene Schema abbricht. Allerdings ist auch am Ende des letzten Blattes der Schluß eines Satzes und auch dem positiven Teil der Antwort auf die gestellte Frage wäre kaum mehr etwas hinzuzufügen.

Leider ließ sich bis jetzt keine andere Handschrift gleichen Inhaltes feststellen, was besonders deshalb zu bedauern ist, weil die vorliegende, ohne Zweifel eine Abschrift, teilweise empfindliche Mängel aufweist. So ließ der Schreiber, wohl weil er die Vorlage nicht entziffern konnte, Lücken im Text[1]), um sie vielleicht später einmal auszufüllen. Einmal ist auf diese Weise fast eine volle Zeile ausgeschaltet. Auch die Korrektur geht höchstens bis f. 168[2]).

Unsere Handschrift Cod. Vatic. lat. 859 ist geschrieben auf Pergament, hat 182 gezählte Blätter vom Format 357×250 mm und gehört der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s an. Sie hat 52—59 Zeilen. Durchwegs ist die Zeilenzählung von 5 zu 5 durchgeführt, was eine Orientierung ungemein erleichtert. Sie zerfällt in 7 Teile.

1) Bl. 1—14^{v} enthält Auszüge des *Herveus* aus den Quodlibeta des *Henricus Gandavensis* über die Gelübde in 21 Nummern und die Antworten des *Herveus*[3]). Beginn: „Primo quolibet questione tricesima septima querit". Ende: „ubi dicta questio decima decimi

[1]) So Bl. 174rb lin. 19, Bl. 174va lin. 10, Bl. 175vb lin. 22—23vb.

[2]) Über die Geschichte der Handschrift fanden sich in den einschlägigen Werken (*F. Ehrle*, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum I und *E. Müntz* et *P. Fabre*, La bibliothèque du Vatican à XVe siècle d'après des documents inédits. Paris [1887]) keinerlei Angaben. Es ist zwar bei *Ehrle* 338 n. 657; 497 n. 633 und bei *Müntz* u. *Fabre* fünfmal (67. 72. 75. 99. 169) *Herveus* erwähnt, dessen Werke, wie wir gleich sehen werden, den größten Teil der Handschrift einnehmen. Auch wird der Einband beschrieben; da aber die Handschrift unter Pius VI neu gebunden wurde, so ist auf diese Zeugnisse hin eine Identifizierung unmöglich. Allem Anscheine nach ist aber die Handschrift erst nach dem 15. Jahrh. der Vatikanischen Bibliothek eingegliedert worden; sicher befand sie sich schon vor 1594 in ihren Beständen mit den ersten 1319 Bänden der heutigen Zählung (*F. Ehrle*, Zur Geschichte der Katalogisierung der Vaticana. Hist. Jahrbuch 11 [1890] 719, 721).

[3]) Eine Darstellung der Methode des *Herveus* in seinen Widerlegungen findet sich bei *A. Pelzer*, Godefroid de Fontaine. Les Manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques. Revue Néo-Scolastique 20 (1913) 370 Anm. 4.

secundi quolibet est s[illegible]uta et omnia, que in ea sunt posita. — Explicit".

2) Bl. 15—35 enthält „de speciebus" mit 18 gekürzten Quaestionen des *Heinrich v. Gent* und deren Widerlegung. — Blatt 15 trägt eine große Initiale und ist auch sonst in auffallender Weise geziert, als wäre es am Anfange eines eigenen Codex gestanden. Von hier ab sind auch die Kolumnen gezählt, aber die Zählung beginnt mit 5. Am Rande rechts ist die Aufschrift: „Herveus de quatuor materiis" in anderer ungefähr gleichzeitiger Schrift. Am oberen Rande: „De intellectu et specie. Questio". Auch diese Hand ist von den beiden vorhergehenden verschieden. Beginn: „Eodem quolibet questione 12 querit, utrum anima separata naturaliter intelligat se et alia per se ipsam an per species". Ende: „propter quod effectus earum non potest certitudinaliter et determinate sciri quousque sit in actu nisi a solo Deo vel per eius revelationem"[1]).

3) Bl. 35—48^{v}: „de esse et essentia" mit den Auszügen aus 5 einschlägigen Quaestionen *Heinrichs v. Gent* und der Erwiderung darauf. Beginn: „Eodem vero primo quolibet querit, utrum esse creature differat a sua essentia". Ende: „Et ideo quidquid sit de veritate huius questionis, videtur mihi, quod iste homo nihil dicat"[2]).

4) Bl. 48^{v}—82^{v} finden wir „de voluntate" mit den Auszügen aus 23 einschlägigen Quaestionen *Heinrichs v. Gent* und deren Widerlegung. Beginn: „Querit in primo quolibet 14 questione, que sit altior potentia". Ende: „Sed ex hoc non sequitur, quod sit magis libera quantum ad tertiam libertatem quam quantum ad secundam".

5) Bl. 32^{v}—118 enthält „de Christo" und „de formis" mit den Auszügen aus 11 einschlägigen Quaestionen des *Heinrich v. Gent* und

---

[1]) Am oberen Rande ist gewöhnlich die auf der Seite behandelte Quaestion vermerkt. Z. B. Bl. 15^{v}: „Utrum intelligat se et ea, que in ipso sunt, per essentiam" etc. Dann von anderer Hand: Questio 4^{a}. — Bl. 16: „Utrum in visione beata de Deo formetur verbum". Dann wieder von der anderen Hand: Qu. 5. — Bl. 18: „Utrum in quolibet actu intellectus necesse sit formare verbum". — Bl. 22: „Determinatio *Hervei* bachalarii Parisiensis ordinis predicatorum contra magistrum *Henricum de Gandavo*"; in gleicher Schrift wie oben der Name *Herveus*. Von derselben Hand sind von jetzt an auch durchgehends die Quaestionen am Rande verzeichnet.

[2]) Bl. 40 mit gleicher Schrift, wie Bl. 22: „Determinatio Hervei bachalarii Parisiensis contra Gantavum". Bl. 41 steht am linken oberen Rande von gleicher Hand: „Determinatio Hervei". Bl. 47^{a} und 48 am unteren Rande sind Glossen in der gleichen Schrift. Bl. 48 am Beginn der Glosse ist vermerkt „Notandum, quod in Herveo".

der Erwiderung darauf. Anfang: „Eodem quolibet questione tertia querit, utrum Christus sit homo propter unionem corporis et anime ad divinum suppositum vel propter unionem corporis et anime inter se". Ende: „Et quantum ad hoc potest dici, quod calor et os in homine generantur a calore et algore, inquantum a talibus cooperantibus causantur dispositiones accidentales carnis et ossis"[1]) — Keine dieser fünf Widerlegungen ist bisher im Druck erschienen[2]).

6) Bl. 118—151 enthalten das „Correctorium Corruptorii"[3]) des *Johannes v. Paris*, eine bisher ungedruckte Widerlegung der Angriffsschrift *Wilhelms de la Mare* gegen die Lehre des hl. *Thomas*. Auch hier fehlt ein förmliches Incipit. Nur ist beim Anfang von anderer Hand „Correctorium Corruptorii" angekündigt. In der oberen Randmitte ist aber stets verso ein kalligraphisches „Cor", recto ein gleiches „Jo" zu finden, was wohl für „Correctorium Johannis" zu lesen ist. Beginn: „Circa questionem 12 articulum 2". Ende: „in quibus contradicitur Thome in corruptorio Minorum et respondetur in hoc opere eisdem contradictionibus".

An 7. Stelle kommen Bl. 151—182v die 36 quaestiones disputatae des *Johannes Picardi* von Lichtenberg. Bl. 151 ist am oberen Rande von der Hand, die auch den Titel für die vorgehenden Traktate geschrieben, vermerkt: „Frater Johannes de Lecthemberg, lector Coloniensis, postea bachil[larius] Parisiensis. 38 questiones, scriptas determinavit Colonie". Über der ersten Frage steht, wohl vom gleichen Schreiber: „Questio prima".

Der Beginn bringt die Frage: „Utrum theologia sit scientia". Der letzte Satz lautet: „Cum ergo bonum sit in rebus, verum autem et falsum in intellectu, ut dicitur sexto metaphysice, constat, quod relatio est aliquid reale distinctum a rebus absolutis"[4]).

[1]) Bl. 98 ist am Rande geschrieben: „Tractatus de formis Hervei". Darunter: „Tractatus Hervei de formis".

[2]) Wenn sich auch auf Blatt 15 die Bezeichnung „de quatuor materiis" und auf Blatt 98 der Name „tractatus" für die hier gebrachten Arbeiten des *Herveus* findet, so sind sie doch nicht identisch mit seinen „magni tractatus", mögen sie auch teilweise im Titel mit diesen übereinstimmen.

[3]) Beschrieben von *F. Ehrle*, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas, in dieser Zeitschr. 37 (1913) 286 f.

[4]) Es wurde schon S. 523 f bemerkt, daß es sich hier vielleicht noch nicht um das wahre Ende des Werkes handelt. Da jedoch die Hand, die den Titel schrieb, von der des Textes verschieden ist, könnte die Zahl 38 auch durch einen Irrtum des Schreibers entstanden sein.

3. Lehrrichtung[1])

Johannes v. Lichtenberg ist im vorliegenden Werke thomistischer Richtung im Sinne der neueren aristotelisch gerichteten Dominikanerschule[2]).

Wir sehen dies in der 11. Frage: „Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua inchoatio forme" (Bl. 160v). Es geht schon klar hervor, daß er ohne jedes Zugeständnis die „rationes seminales" des Augustinismus ausschaltet.

Klassisch ist hier seine Lösung: „Formam educi de potentia materie est formam dependere in esse et fieri a materia, ita quod nec esse nec fieri competat forme proprie, sed composito; et dicitur educi de potentia materie, quia in potentia materie est passive, quod talis forma vadit ad esse"[3]).

2. Nicht minder klar ist sein Gegensatz zum Augustinismus in der Frage: „Utrum in materia sit aliqua

---

[1]) Zur Darlegung und Erörterung der Ansichten unseres Lehrers wird im folgenden nicht nur die Fassung derselben herangezogen, in welcher sie sich zu seiner Zeit in den Schulen fanden; es soll bei Gelegenheit auch die Entwicklung Berücksichtigung finden, die sie in der Folgezeit innerhalb der strengeren thomistischen Schule durchmachten.

[2]) Über die zwischen der älteren augustinisch gerichteten und der neueren aristotelisch gerichteten Dominikanerschule scheidenden Lehrsätze vgl. man *F. Ehrle*, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jhs. Im Archiv f. Lit. MA. 5 (1889) 603—635.

[3]) Auch die Unterscheidung der verschiedenen „potentiae" in dieser Frage ist klar: (Bl. 161) „Sed notandum, quod quadruplicite est potentia: obedientialis, ut quando de trunco fit vitulus, et hec potentia nil aliud est quam subiectum aliquod, quod est aptum reduci in actum ab agente non requirente dispositiones naturales in subiecto, quale est Deus. Alia est potentia naturalis, scilicet potentia alicuius subiecti, secundum quod est mobile ab agente requirente dispositiones naturales. Alio modo dicitur educi de potentia aliquid active a potentiis activis collatis a rebus corporalibus; non quod talis eductio ponat principium activum in materia, in quam inducitur forma: et sic educi nil aliud est quam produci a principio activo collato alicui rei materiali. Ille ergo forme educuntur, que possunt fieri ab aliqua virtute corporali. Que autem non possunt fieri, non educuntur".

forma diminuta, que postea fiat forma, supposito, quod non sit principium activum" (Bl. 161). Er umgrenzt hier seine Stellung mit den klaren Worten: „Dicendum ergo, quod in materia non est forma diminuta, nec tamen creatur [forma, quae educitur ex materia], quia creatio est productio entis per se et forma non habet esse per se, sed compositum; nec fit ex nihilo, sed ex materia; non tamen ita, quod materia sit pars eius, quia hoc est proprium compositi" (Bl. 161va). Dabei betont er aber ausdrücklich, daß bei der Hervorbringung künstlicher oder natürlicher Formen im Stoffe eine Fähigkeit für die Form vorausgesetzt werden muß, was ihm aus der Erfahrung feststeht. Diese Fähigkeit eine Form zu erhalten, ist aber nicht schon eine „forma diminuta"[1]).

Durchaus leugnet er auch mit der jüngeren nicht augustinisch gerichteten Dominikanerschule und anderen Lehrern die Zusammensetzung der Seele aus Form und Materie (Bl. 162v ff), sei es nun eine „materia spiritualis" oder corporalis"[2]). Aus der Reihe der Beweise, die er für seine Ansicht vorbringt, klingt einer stark an den hl. *Thomas* an (S. Th. 1 q. 75 a. 5), wenn er auch der Form nach selbständig ist[3]).

Nach dem Gesagten nimmt es nicht wunder, wenn er den englischen Lehrer auch an der schärfst umstrittenen Stelle nicht verläßt[4])

---

[1]) Bl. 161va: „Notandum, quod in generatione artificialium et naturalium est quedam aptitudo in materia ad formam, quia quelibet forma non inducitur in quamlibet materiam, ut patet de lyra, sed in modo disposita, que aptitudo non est forma diminuta".

[2]) Bl. 163v: „Et ideo est alia positio, que dicit, quod angelus in sua essentia vel anima, est simplex simpliciter, et ideo in eo nihil est nisi unum, non aliud et aliud et est simplicior omni puncto indivisibili".

[3]) Bl. 163vb: „E ideo dicendum, quod nullo modo est composita, et hoc patet his rationibus. Primo, quia tales non possunt evadere inconveniens Averroys. Ipse enim ponebat, quod intellectus, quia est substantia subsistens in actu, non poterat uniri corpori neque multiplicari secundum corporum multitudinem. Si ergo anima habet partem sui, que est forma, constat, quod id, quod primo informat, fiat actu. Et cum sit forma non accidentalis, erit substantia in actu. Non ergo unietur anima, sed solum copulabitur corpori".

[4]) Die Lehre von der Einheit der Wesensform war am 18. März 1277 von dem Erzbischof von Canterbury, Robert Kilwardby, ver-

und mit ihm „ohne Unterscheidung und ohne Ausnahme“[1]) auch die Einheit der Wesensform in der Substanz verteidigt (q. 18 Bl. 165). Seinen Hauptbeweis stützt er dabei auf das grundlegende Prinzip des hl. Thomas: „Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam“ (S. Theol. 1 q. 76 a. 3)[2]). Hier zeigt sich auch rückhaltlos seine Begeisterung für den Aquinaten in dem siegesbewußten Schluß (Bl. 166[v]): „Et sic concluditur sine hesitatione, quod in omni re est tantum una forma substantialis“.

3. In der Frage nach dem reellen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ist auch an ihm deutlich fühlbar, wie hier die Problemstellung nur ganz allmählich zur vollen Klarheit reifte. Man fühlt es ihm an, wie er in einer Zeit schreibt, in der mit noch unausgebildeten Begriffen der Versuch einer Lösung von den verschiedensten Seiten gemacht wurde. Darum verwendet er in der umfangreichen Abhandlung (Bl. 168—171) große Sorgfalt auf die Klarstellung der Terminologie und bringt eine weitausgreifende Erörterung der bis dahin vorgebrachten Ansichten. Er unterscheidet ein dreifaches „esse“, eines, das die Wahrheit einer Behauptung bedeutet[3]); ein

urteilt worden. Man vgl. *Denifle-Chatelain* I 558. 560; *F. Ehrle*, Thomas de Sutton 11; *Mandonnet*, Siger de Brabant 233.

[1]) Bl. 166rb lin. 58 ff: „Unde dicendum est aliter . . . et sine omni distinctione et exceptione, quod in omni re composita ex materia et forma non est nisi una forma tantum [Bl. 166va] substantialis qua corrupta vel recedente succedit alia, que etiam est una, nisi illud compositum primum corrumpatur in diversa“.

[2]) Die Fortsetzung der eben angeführten Stelle (Bl. 166va) bringt den Beweis: „Et hoc ostenditur ex quatuor. Primo ex parte ipsius esse forme. De intellectu enim forme est, quod dat esse nec ab ⟨ea⟩ [l. eo] separari potest forma. Ergo pre aliis dat aliquod esse substantiale sequens. Ergo aut totum idem esse aut aliud. Non idem, quia datum est. Ergo aliud. Ergo res habebit duo esse. Sed esse est actus entis et non multiplicatur nisi multiplicatione eorum, quorum est. Ergo erunt duo entia, cum esse sit actus entis. Sed ens et res et unum convertuntur secundum Avicennam. Ergo habens duas vel plures formas non erit ens, sed entia; nec una res, sed plures; nec unum, sed plura“.

[3]) Bl. 168[v]: „uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, sicut cum dicimus hominem esse hominem. Tale non est esse reale, sed rationis“.

zweites, das die Wesenheit oder Natur einer Sache ist[1]); und ein drittes, das nichts anderes ist, als das wirkliche Dasein eines Dinges im Gegensatz zu seiner bloßen Möglichkeit[2]). Von diesem dritten „esse", insofern es das „esse substantiale" ist, „sicut quo substantialiter est aliquid in rerum natura", untersucht er, ob es sich von der Wesenheit unterscheide[3]). Nicht weniger lichtvoll ist seine Untersuchung über den Begriff der „essentia", den er klar von dem der „quidditas", der „natura" und des „suppositum" unterscheidet. Merklich lehnt er sich hier an die Summa des hl. Thomas 1 q. 3 a. 3 und q. 39 a. 2 ad 3um.

Bl. 168: „Nomine essentie nihil aliud intelligitur nisi id, per quod res in certa specie reponitur. Sed quia id, per quod res in

[1]) „Secundo modo accipitur esse, quod est esse essentie sive nature, sicut philosophus dicit, quod diffinitio dicit, quod quid est esse. Tale esse est reale nec est aliud quam ipsa essentia, cum id, quod exprimitur per diffinitionem, sit quidditas seu essentia".

[2]) „Tertio modo accipitur esse prout importat actum essendi, vel, ut expressius dicamus, actum existendi; et tunc nil importat nisi actualitatem alicuius in rerum natura: sicut cum non solum dicimus, quod rosa est aliquid ut flos, quod iam etiam in hyeme verum est dicere; sed cum dicimus, quod rosa est sive habet esse in rerum natura, et tunc est; est secundo adiacens et est secundum commentatorem metaphysice predicatum accidentale et respondetur ad questionem, an est".

[3]) „Et quia in rerum natura non solum sunt substantie, sed accidentia, ideo est duplex esse tale, scilicet esse accidentale et substantiale, et quod accidentis esse est inesse: Tale autem esse sive inesse manifeste differt ab eo, cui inest, sive a subiecto, sicut albedini esse a ligno albo. Jam nec de hoc esse querit questio, licet aliqui dicant, quod, quamvis esse tale accidentale differat a substantia sive subiecto, cum idem realiter est cum sua forma accidentali, ponunt, quod idem sit albedo et albedinis esse. Sed hoc non est verum, quia, si ista ponantur separata sicut in sacramento altaris, adhuc erit in eis compositio esse et essentie, sive quod est et quo est; quod non esset nisi ipsa forma, que tunc per se subsistit. Et est quod est sic aliud ab esse suo, quod est quo est. — Aliud est esse substantiale, sicut quo substantialiter est aliquid in rerum natura. Et de tali esse querit questio presentis tractatus: utrum esse et essentia differant, ut per esse intelligamus ipsum existere in rerum natura, per essentiam vero ipsum quod est, sive quod existit".

certo genere et specie reponitur, significat[ur] per diffinitionem iudicantem, quod est ratio, nomen entis a philosophys in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod, quid erat esse, id est, per quod res habet esse quid. Dicitur etiam eadem essentia non solum quidditas, sed etiam forma non partis, sed totius secundum quod per formam significatur certitudo rei uniuscuiusque secundum Avicennam in secundo philosophye sue. Et quia nulla res propria destituitur operatione, cum res sit propter operationem secundum philosophum secundo celi et mundi, ideo eadem essentia prout habet ordinem ad propriam operationem, dicitur natura, non prout natura dicit aliquam proprietatem accidentalem, sicut dicimus herbam aliquam vel animal habere talem naturam; sed prout natura accipitur secundum primum istorum modorum, quos Boethius assignat in libro de duabus naturis, prout scilicet nomen dicitur omne id, quod quocumque intellectu capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem vel essentiam suam, cum obiectum intellectus sit quidquid est, secundum philosophum primo de anima. Unde non-entia vel essentiam [Bl. 168va] non habentia non intelliguntur nisi secundum quod dividunt modos entis, cum nil intelligatur nisi sub ratione veri. Sic ergo idem intelligimus nomine essentie, quidditatis, forme et nature. Sed sicut dictum est, essentia dicitur secundum quod per eam res in certo genere vel specie ponitur, quidditas autem dicitur ipsamet essentia, secundum quod per diffinitionem exprimitur, sed forma, secundum quod per ipsam essentiam suppositum constituitur. Unde et ipsum suppositum sub formali et abstracta ratione exprimit, non connotando materiam individualem. Sed natura dicitur prout est principium alicuius operationis. Unde cum suppositum res nature dicitur, nil aliud ibi per naturam nisi essentia intelligitur. Propter quod intelligendum, quod aliqua essentia sive natura, que non est per se subsistens sicut est in omnibus compositis ex materia et forma, sicut humanitas non subsistit, sed homo signatus sive suppositum, quod dicitur res nature, quia in eo natura sive essentia, quod idem est, subsistit. Alia est essentia, que est per se subsistens etiam recepta in alio, sicut est in omnibus substantiis separatis, et in talibus idem est res nature, quidditas et ipsum quod quid est sive suppositum. Unde secundum Avicennam quidditas simplicis est ipsum simplex".

Johannes spricht sich entschieden für einen realen, nicht bloß begrifflichen Unterschied aus. Indessen werden ihn die heutigen Thomisten kaum bedingungslos für ihre Meinung in Anspruch nehmen können, wenn er auch die von ihnen verwendeten Beweise anführt.

Die heutigen Thomisten sehen in der Wesenheit eine potentia subiectiva zum Dasein, *Johannes Picardi* dagegen drückt sich wenigstens in seinen Definitionen nicht klar darüber aus, so daß es den Anschein haben könnte, er verbinde damit nur den Begriff der potentia obiectiva, mag er sich auch dieses Ausdruckes noch nicht bedienen.

Es ist nämlich in dieser Frage über die „realis distinctio inter essentiam et esse" dreierlei zu unterscheiden: 1) die „essentia" oder, wie die Scholastik auch sagt, das „quod quid erat esse"; 2) das „esse" oder jenes, „ratione cuius totum compositum est extra causas seu in rerum natura"; 3) die „actualitas rei" oder das „ipsum esse extra causas seu in rerum natura". Eine Verwechslung des zweiten mit dem dritten Begriff ist die hauptsächlichste Ursache dafür, daß die reale Distinktion von anders gerichteten Theologen und Philosophen teilweise als undenkbar bezeichnet wird. Wenn die Thomisten von realer Unterscheidung sprechen, haben sie nur die ersten beiden Begriffe im Auge. *Johannes v. Lichtenberg* dagegen erweckt in seinen Definitionen den Anschein, als ob er vom „esse" im dritten Sinne spräche. Die reine „Essentia" aber scheint ihm die Sache im Zustande der reinen Möglichkeit zu sein. Z. B. Bl. 169vb: „nulla autem rosa existente adhuc concipio essentiam rose ut rem sublimem in natura ex[tra] intellectum; et non ab intellectu, sed a sua causa, a qua recipit esse, fit essentia actu". Hier spricht er von der „essentia", die er real von „esse" unterscheidet. Zum Begriffe des esse vergleiche man auch Bl. 168vb lin. 7: „Questio querit hoc solum, utrum esse sive actualitas essendi differat ab eo, quod est et cui competit esse".

Indessen bringt Johannes die bei den heutigen Thomisten üblichen Beweise vor; es genügt, sie kurz anzudeuten:

1) Bl. 170ra lin. 30: „Quidquid non est de intellectu essentie vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis, que sunt partes eius, intelligi potest. Omnis autem essentia potest intelligi sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo". — 2) Bl. 170rb lin. 28: „Si essentia vel quidditas est suum esse, non erit nisi unum esse tantum, et ex hoc sequitur, quod erit subsistens et purum vel illimitatum". — 3) Bl. 170rb lin. 55: „Si esse dicit essentiam, ita propositio, ‚homo est', vel ‚rosa est', esset predicatio de predicato essentiali". — 4) Bl. 170va lin. 19: „Si essentia est idem cum esse realiter, tunc, cum in Christo sit duplex natura seu essentia, erit ibi duplex esse existentie, de quo querit questio. Hoc autem falsum est, quia sic essent duo existentes et duo supposita, quod hereticum"[1]).

[1]) Ein Vergleich der Behandlung dieser Frage mit ihrer Darstellung im Cod. Vatic. lat. 1092, der, wie schon S. 520 erwähnt, den

Wenn Johannes auch in dieser Frage nur zufällig auf die Unterscheidung zwischen Stoff und Form in „generabilibus" zu sprechen kommt, so zeigt er doch, daß er ihren realen Unterschied als gesichertes Gut dem Gebäude seiner Philosophie eingefügt hat[1]) und darauf weiterbauen zu können glaubt (Bl. 169vb lin. 16 ff).

4. Auch die alle Teile der Philosophie und Theologie durchdringende und zu einem einheitlichen System bindende Lehre von der Notwendigkeit einer wirklichen Unterscheidung zwischen Akt und Potenz in

Sentenzenkommentar eines „magister Johannes Teutonicus" (Sterngasse enthält, dürfte eine Identität der beiden ausschließen. Zunächst bringt der Cod. Vatic. lat. 1092 gewöhnlich die gegnerischen Antworten auf die vorgebrachten Argumente, hier wird aber nichts von der entgegengesetzten Beweisführung erwähnt. Auch setzen die 2 Handschriften ganz andere Begriffe voraus. Man vgl. nur die Frage, ob das „esse" im Falle einer realen Distinktion ein Akzidens wäre. Ferner nennt Cod. 859 die Unterscheidung, die für die im Cod. 1092 vertretene Ansicht von grundlegender Bedeutung ist, einfachhin fictitia (Bl. 169rb 45: „Est videndum, quod primo dicunt, quod eadem res dicitur essentia secundum se et absolute essentia, prout habet ydeam in Deo; esse essentie, prout est terminus divine actionis; fictitium est"). Es geht nicht an, den Unterschied aus den Thomasdekreten von 1309 und 1313 zu erklären, denn gerade Cod. 1092, der später anzusetzen wäre als unsere Handschrift, vertritt hier die Ansicht, die von einer fast gleichzeitigen Hand am Rande als „contra Thomam" bezeichnet wird.

[1]) Bl. 169vb l. 16: „Ita et in creabilibus dicimus aliud essentiam aliud esse. Et sicut in generabilibus corrupta forma non succederet alia forma, sicut tunc non remaneret materia in rerum natura nisi per suam essentiam quidditativam in intellectu, eo modo quo essentiam habet materia, ita nunc, quia ipsi essentie perdenti suum esse non advenit aliud esse reale, ideo essentia perdens esse actuale non remanet nisi in intellectu secundum esse essentie, et sic adhuc verum esset dicere illud, quod materia aliud esset a forma, ita et hoc, quod essentia esset aliud ab esse. Nec propter hoc oportet nos dicere, quod tunc materia in modo essentie esset essentia rationis tantum, quia entia rationis sunt, que ita sunt in intellectu, quod a ratione fiunt et extra rationem esse non possunt; nulla autem rosa existente actu adhuc concipio essentiam rose ut rem sublimem in natura ex[tra] intellectum; et non ab intellectu, sed a sua causa, a qua recipit esse, fit essentia actu".

jeder begrenzten Vollkommenheit hat er aufgenommen[1]). In der Untersuchung: „Utrum elementa sint actu in mixto" stand ihm gleichfalls die Summa (1, q. 76 a. 4 ad 4) als Richtschnur vor Augen (Bl. 171 f). Schon der Wortlaut: „et ideo dicendum aliter, quod sicut dicit philosophus in fine de generatione entium" klingt deutlich an das Vorbild an. Auch seine Lösung läßt sich dahin zusammenfassen, daß in der Mischung die Elemente nicht in sich, sondern nur ihrer Kraft nach verbleiben[2]); „quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute", sagt der hl. Thomas)[3].

[1]) Bl. 170rb lin. 28: „Si essentia vel quidditas est suum esse, non erit nisi unum esse tantum, et ex hoc sequitur, quod erit subsistens et purum vel illimitatum, quod autem non erit nisi unum".

[2]) Er führt das Beispiel des Sirup an: (Bl. 171va) „syrupum, in cuius decoctione solvuntur species herbarum et tamen dicuntur remanere, inquantum virtus eorum remanet in syrupo et operatio syrupi . . . dicitur actio herbarum".

[3]) In dieser Frage löste er auch die Schwierigkeit, die der thomistischen Lehre von der Einheit der Wesensform daraus gemacht wird, daß sie mit der Glaubenslehre von der hypostatischen Union unvereinbar wäre. Man vgl. Bl. 171vb lin. 33 ff ad 8: „si non remanent forme elementorum, tunc anima immediate unitur materie, non mediantibus formis elementorum, et tunc in morte Christi non fuisset idem corpus et per consequens fuisset nova quantitas propter aliam formam advenientem, et nova unio sive nova assumptio. Dicendum, quod forma elementi etiamsi maneret, non propter hoc remaneret idem corpus, cum corpus Christi mortuum fuit mixtum ut aqua vel ignis, vel iterum, sive fuerit idem vel aliud, non fuisset nova unio vel assumptio, cum Deitas numquam fuerit separata a corpore, nec alia forma adveniens, quia etiamsi vas sit plenum vino et fiat postea acetum, nova advenit forma, et tamen non fit nova unio vasi vel repletio nova, licet fiat unio forme et materie". — „Item corpus Christi non habuit aliam formam talem, que facere posset novam quantitatem vel naturam; sed corpus illud pertinebat etiam absente anima ad naturam humanam, inquantum in eo fuit ordo ad animam ex ordinatione divina ad resurrectionem, sicut et embrio et alie privationes per alia reducuntur ad certam materiam. Unde fuit ibi forma resolutionis, propter quod significatur, dicit philosophus primo de anima, quod recedente anima corpus marcescit, non dicit nova natura generatur".

5. Ausdrücklich nimmt er auch die Autorität des Aquinaten für die Ansicht in Anspruch, nach der der „intellectus agens" eine Fähigkeit der Seele selbst ist (Bl. 177r)[1]).

Er unterläßt es hier nicht, auch die Hauptschwierigkeit zu lösen, nämlich, daß nichts zugleich erzeugen und das Erzeugte in sich aufnehmen kann. Weil nun die Seele das vom intellectus agens ausgebreitete Licht in sich aufnimmt, könnte sie es also nicht erzeugen und so identisch mit dem „intellectus agens" sein. Er sagt darauf: Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was nur Möglichkeit ist wie die „materia prima" und das daher nur in sich aufnehmen und nichts hervorbringen kann; und dem, was nur Akt ist und das daher zwar hervorbringen, aber nicht in sich aufnehmen kann. Alles Dazwischenliegende, das also Akt und Möglichkeit zugleich ist, kann hervorbringen, insofern es Akt ist und kann in sich aufnehmen, insofern es Möglichkeit ist. Das gilt von der Seele, die mit dem „intellectus agens" identisch ist[2]).

6. Die Gedankengänge der Summa Theologica 1 q. 46 a. 2 finden sich auch, in der Frage nach der Möglichkeit einer von Ewigkeit her bestehenden Welt wieder (Bl. 178v). Hier wie dort wird streng zwischen der Möglichkeit und der Tatsache einer ewigen Welt unterschieden und die Lösung der Tatsachenfrage ausschließlich der Offenbarung und somit dem Glauben zugesprochen[3]).

---

[1]) Bl. 177rb lin. 46. Seinen Gegnern, welche sich auf den hl. *Thomas* stützen möchten, erwidert er: „Sed isti non bene dicunt, primo, quia imponunt falsum fratri Thome, sicut patet in Summa eodem articulo, solutione primi argumenti, ubi dicit intellectum agentem ab anima procedere sicut alias potentias naturales".

[2]) Bl. 177va lin. 6: „Ad rationem: nil idem est eiusdem susceptivum et creativum. Sed anima est susceptiva luminis huius. Dicendum, quod est aliquid, quod est in potentia tantum sicut materia prima et tale est susceptivum tantum et nullius productivum. Aliud est, quod est actus tantum, et tale est productivum et nullo modo susceptivum. Omnia autem intra hec, quia habent actum permixtum potentia, sunt quedam productiva, inquantum sunt actu, receptiva vero, inquantum sunt potentia. De hoc *Thomas* in prima parte questione ‚utrum potentie anime fluant ab essentia' [I q. 77 a. 6]".

[3]) Bl. 178vb lin. 19 ff: „Est alia positio, quod, licet mundus non sit eternus, tamen potuit esse ab eterno. Et ad hoc duo faciunt: Primo ostendunt quod possibilitas eternitatis potest probari; secundo, quod actualitas eternitatis vel inceptionis probari non potest, sed sola

7. So vertraut er sich denn auch in der Frage, wie das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit unserem Verstande näher zu bringen sei, gerne der Führung des hl. *Thomas* an. Es finden sich nämlich deutliche Anklänge an S. 1 (q. 28 a. 1 und 2) in der Lösung der Frage: „Utrum relatio addat aliquid reale super suum fundamentum" (Bl. 182)[1].

8. Er hält ferner den reellen Unterschied zwischen der „species expressa" und dem „actus intelligendi", wobei er aber ausschließlich das Urteil als Verstandestätigkeit im Auge hat[2] (Bl. 177va).

9. Über die Tätigkeit des Willens hören wir: „voluntas et movet alia a se et se ipsam et movetur ab alio" (Bl. 180v). Es dürften ihn aber die heutigen Thomisten kaum für die praemotio physica in Anspruch nehmen können.

---

fide tenetur. Primo sic ex parte Dei. In Deo enim est consi re tria, scilicet potentiam, sapientiam et bonitatem vel voluntatem. Ex quolibet autem probatur".

[1]) Bl. 182vb lin. 50: „Et ideo est quarta positio, que dicit, quod respectus est aliquid prout a quid dicit non quid absolutum, sed relativum, nec facit aliquam compositionem cum eo, cui advenit; sed tamen est aliquid preter ipsum. Et hoc ostenditur auctoritate et ratione. Primo sic, quia dicit Augustinus 1 de Trinitate: Omnis res, que relationem dicitur, est et aliquid excepto relativo, sicut homo Dominus et homo servus. Preterea hoc patet ex rerum perfectione. Perfectio enim rerum universo non solum attenditur secundum res absolutas, sed etiam secundum ordinem rerum ad invicem sicut bonum exercitus non solum est in bonis militibus, sed et in bene ordinatis in acie, cui bono comparat philosophus bonum universi in 12 metaphysice. Cum ergo bonum sit in rebus, verum autem et falsum in intellectu, ut dicitur sexto metaphysice, constat, quod relatio est aliquid reale distinctum a rebus absolutis".

[2]) Bl. 177vb lin. 36: „Dicimus enim, quod ibi est duplex species, una in memoria, que est patiens, alia expressa in acie cogitantis, que est proles, ex qua sequitur actio intelligendi. Unde primo est obiectum sive res, que intelligitur. Intelligimus per speciem duplicem speciem: in memoria, [posterius] species in acie cogitantis et ipsa operatio ab intellectu progrediens specie intelligibili formato,que est intelligere. Sed iste due opiniones possunt ambe vere esse [nämlich daß die species expressa und der Akt verschieden und daß sie nicht verschieden sind], quia secundum Aristotelem duplex est operatio intellectus, una simplex

Bl. 181ra lin. 26 beschreibt die Bewegung des Willens von außen her: „Circa tertium considerandum, quod voluntas etiam movetur ab alio, ubi intelligendum est, quod movere convenit dupliciter, sicut et dupliciter convenit aliquid esse in potentia: Uno modo convenit aliquid esse in potentia ad ipsum usum sive ad exercitium actus sicut posito, quod velit videre, adhuc est in potentia ad hoc scilicet, quod hoc album vel nigrum videat; non quod aliquis possit videre et tamen nil videat, sed quia ex parte subiecti scilicet videntis est, ut videat vel non videat, sed ex parte obiecti est, ut visio sit nigri vel albi, sicut et calefactio dicitur actus vel actio calefacientis, sed dicitur calefactio non a calefaciente, sed a calore. Quantum ergo ad primum reducitur voluntas in actum eorum, que sunt ad finem, per hoc, quod vult finem, ut dictum est. Sed quia non semper vult actu finem, ideo oportet, quod ipse actus voluntatis reducatur ab aliquo per modum agentis, quod est movere ad exercitium, sed quia fit in naturalibus, nil potest <gratia> vere movere motu naturali, nisi quod causat naturam. Ideo etiam motum voluntatis primum non potest causare, nisi quod causat voluntatem, hoc autem est Deus . . . Cum enim voluntas se ipsam non moveat nisi presupposito alio motu, sicut dictum est, iretur in infinitum, nisi ad primum actum ex instinctu alicuius altioris agentis moveretur, sicut concludit philosophus 8 cap. in libro de bona fortuna. Si autem loquimur de actu, quantum ad eius determinationem, sic movetur ab obiecto, et quia intellectus presentat hoc obiectum, quia bonum non movet nisi apprehensum, ideo secundum hoc dicitur intellectus movere. Sed quia ad obiectum multa possunt operari directe vel indirecte, ideo ex hac parte a multis dicitur moveri voluntas, scilicet ab angelo, dum sibi suum obiectum proponit in intellectu. Item quelibet creatura, inquantum habet rationem boni intellecti. Item appetitus vel passio vel habitus, quia qualis est unusquisque, talis sibi finis videtur, ut dicitur tertio ethicorum; etiam per hoc voluntas obiective movetur. Item corpus certe indirecte ex parte appetitus sensitivi imprimit, licet non directe possit imprimere in ipsam voluntatem. Et sic patet ad questionem".

Immerhin ist aber auch diese Frage bei ihm aller Beachtung wert.

Daß eine Frage aus dem hl. Thomas wörtlich herübergenommen wäre, wie sich das bei *Johannes Theuto-*

---

apprehensio, secunda compositio et divisio. In prima operatione est simplex intuitus rei; unde secundum hoc species expressa relate ad suum parentem est intellectio. Sed in secunda non, quia talis magis est operatio quam passio, quia facit talem compositionem in intellectu".

nicus (Sterngasse)[1]) und bei *Bernhard de Trilia*[2]) findet, läßt sich nirgends feststellen. Wohl aber stößt man besonders bei der Vorführung entgegengesetzter Ansichten auf große Ähnlichkeit mit dem Wortlaut des hl. *Thomas*, so daß der Schluß nicht unberechtigt sein dürfte, daß der Lichtenberger diese positiven Materialien hauptsächlich aus *Thomas*schriften geschöpft habe. Einige Gegenüberstellungen mögen das beweisen.

In der Frage über die Unterscheidung zwischen „essentia" und „esse" erinnern gleich die ersten Worte an den hl. *Thomas*.

Johannes q. 20, Bl. 168rb:

„Ideo dicendum secundum philosophum 1 metaphisice, quod ens dupliciter accipitur, uno modo secundum quod dividitur per 10 genera, alio modo, secundum quod significat veritatem propositionis. Horum differentia est, quia primo modo non dicitur ens, nisi quod aliquid in re ponit. Secundo modo dicitur ens omne id, de quo potest formari propositio vera, etiam si nil ponit. Dicimus enim isto modo, quod privationes et negationes dicuntur entia, sicut cum dicimus, quod cecitas est in oculo, et quod negatio sit opposita affirmationi, et nil est nil, et quod materia prima est informis in omnibus talibus . . ."

S. Thomas, De ente et ess. 1[3]):

„Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaphys., ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia".

---

[1]) Cod. Vatic. lat. 1092. *M. Grabmann*, Neu aufgefundene lat. Werke, 23.

[2]) *G. S. André*, Les Quolibeta de Bernard de Trilia. Gregorianum II (1921) Rom 244.

[3]) Ed. *M. de Maria* Opuscula philosophica et theologica S. Thomae Aqu. Città di Castello I (1886).

Man vergleiche sodann die Behandlung der Frage: „Utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum realem“:

Johannes q. 23, Bl. 174a lin. 22 ff:

„Quantum ad primum sciendum, quod ratio nichil aliud est nisi id, quod intellectus concipit de significatione nominis alicuius, et hoc in hiis, que habent diffinitionem. Unde 4 metaphysice: ratio quam significat nomen, est diffinitio. Que autem diffinitionem non habent sicut genera generalissima scilicet qualitas, quantitas in ill[is] id ex quo quantitas habet quod sit quantitas. Et sic est ratio quantitatis, quod significatur nomine quantitatis“.

Thomas 1 D. 2, q. 1 a. 3:

„Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id, quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: et hoc in his, quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit (4 Metaph., text. 11): Ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud, ex quo qualitas habet, quod sit qualitas“.

In dieser Frage lassen sich auch ferner noch große Textähnlichkeiten nachweisen (Bl. 174a lin. 53 ff). Doch zeigt sich gerade hier trotz aller Abhängigkeit im Positiven eine große Selbständigkeit im Urteil. Nachdem er nämlich fast mit den Worten des hl. *Thomas* einerseits die Ansicht des *Avicenna* und des *Maimonides*, andererseits die des [*Ps.*]-*Dionysius* und des hl. *Anselmus* dargelegt hat, geht er noch einen Schritt über das von der Vorlage Gebotene hinaus und weist den Unterschied zwischen den beiden Gruppen nach:

„Primi consideraverunt ista secundum ea, quibus imponuntur. Et quia sapientia imponitur ad significandam quandam qualitatem et essentiam [Lücke in der Handschrift] quod non subsistit, et hec Deo non competunt. Ideo dixerunt, quod est esse siue essentia, et sic de aliis. Alii autem, scilicet Dyonisius et Anselmus consideraverunt modum perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur. Et quia Deus omnibus modis perfectus est, ideo dixerunt, quod ista positive de Deo dicuntur. Concordant ergo in hoc, quod nec ultimi concederent qualitates ac res subsistentes in Deo, nec primi negarent perfectiones in Deo. Sed quia ratio magis tenet se ex parte eius, cui

nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis magis respicit ledens pedem, quam illam rem scilicet petram, cui imponitur. Ideo rationes horum verissime sunt in Deo. Si autem primi intendissent sicut sonant eorum verba, falsum dicerent, quod sic patet: constat enim, quod non est de intentione loquentium, quando dicunt Deum esse sapientem, quod solus defectus removeatur. Item equivoce diceretur sapientia et alia de Deo et creatura; et sic de hiis, que sunt in creatura, non possumus invenire cognitionem divinorum. Item, nec haberent intentum suum: Constat enim, quod nulla negativa potest probari nisi per affirmativam. Ergo volens negare oportet, quod aliquid ponat, sicut convenit negantibus prima principia". Übrigens lehnt er sich hier auch einmal in der Lösung an die Worte des hl. Thomas an[1]).

Aus dem bereits Gesagten erhellt, daß *Johannes von Lichtenberg* nicht ein sklavischer Nachbeter der Lehrmeinungen des hl. *Thomas* gewesen ist. Er zitiert ihn zwar 15 mal ausdrücklich[2]) und erkennt ihn neben *Albert d. Großen* als „optimus vir"[3]) an; er beweist, wenn der Aquinate von seinen Gegnern in Anspruch genommen wird, das Unrecht, das ihm damit angetan wird[4]); dabei baut er aber nie blindlings auf seine Autorität, sondern weiß im Gegenteil sehr wohl Widersprüche zwischen früheren und späteren Werken des hl. Thomas aufzudecken[5]).

[1]) Bl. 174rb lin. 47: „Sic ergo hoc est ex parte Dei propter suum excessum et ex parte creaturarum propter earum defectum, quod in Deo una existens perfectio, que est ipsamet divina essentia, in creaturis multiplicantur perfectiones. Ita hoc est ex parte ipsius Dei, inquantum etiam obiective superat intellectum, et ex parte deficiente nostri intellectus, quod in eo multiplicantur perfectionum rationes". Die Stelle bei *Thomas* findet sich in 1 S. dist. 2 q. 1 a. 3 „Quantum ad quartum".

[2]) Die *Thomas*zitate finden sich in der Q. 3^{a}, 153ra; Q. 7^{a}, 157rb; Q. 9^{a}, 158vb; Q. 10^{a}, 159vb; 160ra; Q. 17^{a}, 164va; Q. 19^{a}, 167va; 167vb; 168ra; Q. 24^{a}, 175va lin. 14. lin. 52, Q. 26^{a}, 176rb; 176va; Q. 27^{a}, 177ra; Q. 28^{a}, 177rb; 177va. Durchgehend ist genau der Fundort angegeben bis zur Nummer der Schwierigkeit, auf die *Thomas* antwortet.

[3]) Q. 9^{a}, 158vb: „Unde cum isti viri optimi [nämlich *Thomas* und *Albertus*] viderint commentatorem".

[4]) Q. 26, Bl. 176rb; Q. 28, Bl. 177rb.

[5]) Q. 3 Bl. 153ra lin. 27. „Notandum tamen, quod *Thomas* videtur dubi[e] loqui de ista differentia, quia in prima parte questione

Nicht ohne Bedeutung für die Datierung der Thomasschriften dürfte die Stelle sein, in der er Werke des hl. *Thomas* an den Anfang oder an den Schluß seiner Lehrtätigkeit stellt. Den Kommentar zu „Boethius de Trinitate" setzt er unter die letzten Schriften des englischen Lehrers und läßt ihn nach den Quaestiones disputatae „de anima" und de „spiritualibus creaturis" entstanden sein[1]). Da unser Autor sein Werk vor 1307 verfaßte (S. 523), so liegt hier die älteste bis heute bekannte Datierung des Boethiuskommentars vor. Kein bekannter Katalog gibt uns hier eine Angabe. Oder dürfte man das als Zeichen für seine spätere Entstehung ansehen, daß er sich im Stamserkatalog unter den Kommentaren in die hl. Schrift findet?[2]) Die übrigen Kataloge scheinen ihn

XXIX art. II solutione 3 argumenti dicit, quod in simplicibus non differunt [essentia et hypostasis], et etiam Contra Gentes; sed in Quolibet, quod differant in omni creatura. Sed tamen in fine dicit, quod differant in modo significandi, et dicit illud, quod esse non est de ratione suppositi. Sed in tertia parte, questione 2, articulo secundo vult, quod realiter in rebus materialibus differant. Et ibi videtur dicere, quod esse requiratur ad suppositum, cum non sufficiant individuantia, sicut patet de natura humana, que in Christo est una numero". — Bl. 167va lin. 42, in der Frage „Utrum dimensiones vel alique dispositiones accidentales precedant formam substantialem in materia": „Licet illa opinio [nämlich: ‚quod nulle dimensiones precedunt realiter, sed secundum modum intelligibilem tantum (Bl. 167rb lin. 39)] fuerit *Thome* in questione de anima articulo IX et de spiritualibus creaturis articulo 3 et in prima parte summe questione LXXVI, tamen quia aliter senserit in fine, sicut patet per *Boëthium* de Trinitate articulo XIV sive questione (!), et in questionibus de veritate, questione de providentia divina, utrum disponat corpora inferiora per superiora, solutione VI argumenti, ideo videtur aliter dicendum, et hec est positio octava, scilicet, quod dimensiones interminate precedant . . ." — Bl. 175va lin. 14, in der Frage „Utrum Deus sit simplex": „Nota tamen, quod *Thomas* prima questione de potentia, articulo eodem, in solutione ultimi argumenti concedit, quod Deus sit in predicamento substantie per reductionem; sed istud melius est, quia sic tenet in sententia, quod nullo modo in predicamento est".

[1]) Man vgl. das Zitat aus Bl. 167va lin. 42 in der vorigen Anmerk.

[2]) *Denifle*, Archiv II 237.

nach der Materie eingeordnet zu haben, so daß er meistens zwischen dem Kommentar in „de hebdomadibus" des *Boethius* und „de divinis nominibus" des *Dionysius* auftritt[1]). Einzig der innere Aufbau der einzelnen Fragen gab bisher einen Anhaltspunkt für eine Datierung. — Unser Text könnte vielleicht Zweifel an seiner Beweiskraft dadurch erregen, daß er die Quaestio disputata „de Veritate" zugleich mit dem Boethiuskommentar in die Spätzeit des hl. *Thomas* zu rücken scheint. Das ältere Zeugnis einer zwischen 1275 und 1286 verfaßten Liste der Pariser Universität, die den Verkaufspreis einiger Thomasschriften festsetzt[2]) und des Stamser Katalogs[3]), dessen für uns wichtiger Teil zwischen 1292 und 1294 entstanden ist[4]), wie auch die zwischen 1312 und 1317 angefertigte Liste des *Tolomeo v. Lucca*[5]) und die des Logotheten *Bartholomaeus v. Capua* vom Jahre 1319[6]), alle stellen diese Quaestio disputata an den Anfang, die beiden letzten sogar aus-

[1]) Man vgl. *A. Michelitsch*, Thomasschriften. I. Bibliographisches. Graz 1913. Der Kommentar zu „De Trinitate" findet sich bei *Tolomeo v. Lucca* zwischen „de divinis nominibus" und „de causis" (132 n. 59); bei *Guilelmus de Thoco* zwischen „de divinibus nominibus" und „de causis" (134 n. 21); bei *Bartholomaeus von Capua* zwischen „de hebdomadibus" und „de fide et spe" (140 n. 47); in der Ambrosianischen Liste zwischen „de hebdomadibus" und dem Kommentar zum Römerbrief (143 n. 15); bei *Nicolaus Trevet* nach „de hebdomadibus" (146 n. 22); bei *Bernard Guidonis* zwischen „de hebdomadibus" und „de divinis nominibus" (155 n. 73); bei *Antoninus* zwischen „de hebdomadibus" und „de divinis nominibus" (163 n. 77); bei *Johannes v. Colonna* zwischen „de divinis nominibus" und „de hebdomadibus" (164 n. 16); bei *Jakob v. Soest* nach „de div. nom." und „de celesti hierarchia" und vor „de hebdomadibus" (166 n. 27); bei *Ludwig v. Valladolid* nach „de hebdomadibus" (172 n. 39).

[2]) *Denifle-Chatelain*, Chartularium I (1889) 646; *Michelitsch* 96.

[3]) *Denifle*, Archiv II 237.

[4]) Man vgl. den Beweis dafür bei *Denifle*, Archiv II 198—199.

[5]) *Muratori*, Scriptores rerum italicarum XI. Ptolomaei Lucensis Historia ecclesiastica. Mediolani (1727), 754—1242. *Michelitsch* 126. *B. Schmeidler*, Studien zu Tholomeus von Lucca. Neues Archiv 33 (1908) 285—343.

[6]) *Michelitsch* 139.

drücklich in die Zeit der ersten Pariser Lehrtätigkeit[1]). Bei einer näheren Prüfung aber scheint sich diese Schwierigkeit mit großer Wahrscheinlichkeit lösen zu lassen. Der Text möchte nämlich in der Frage, ob Akzidentien, die der bloßen „materia prima" anhingen, der Eingießung der Wesensform vorausgingen, feststellen, welche unter den beiden von *Thomas* vertretenen Ansichten diejenige sei, der er mehr zuneigte. Zu diesem Zwecke führt er die in Betracht kommenden Stellen an, und zwar zuerst Summa 1 q. 76, die quaestio disputata „de anima" a. 9 und „de spiritualibus creaturis" a. 3 für die eine Meinung. Die Übereinstimmung der Lehransicht in diesen Werken legt ihre gleichzeitige Entstehung nahe. Zur nämlichen Ansicht sind wegen des gleichen in diesen Schriften behandelten Gegenstandes auch *Birkenmajer*[1]) und *Grabmann*[2]) gekommen.

Der Text fährt fort: „Tamen quia aliter senserit in fine, sicut patet per Boethium de Trinitate articulo XIV sive questione (!), et in questionibus de veritate, questione de providentia divina, utrum disponat corpora inferiora per superiora solutione VI argumenti, ideo videtur aliter dicendum". Die grammatikalische Seite des Textes verlangt keineswegs mit Notwendigkeit eine Unterordung des „et in questionibus" unter „et in fine". Näher würde eine gleichwertige Nebeneinanderordnung liegen, denn was dem „in fine" untergeordnet ist, wäre gemäß dem „sicut patet per" ebenfalls mit „per" zu konstruieren. Kurz, der Sinn der Stelle scheint sich so wiedergeben zu lassen: „Weil aber der hl. *Thomas* anderer Ansicht war, und zwar am

[1]) *Tolomeo v. Lucca* sagt: „Post haec, ipso magistrato, fecit Quaestiones de veritate. Post tres annos sui magisterii redit in Italiam tempore videlicet Urbani IV". *P. Mandonnet*, Chronologie des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste S. 1 (1918) 277. *A. Birkenmajer*, Kleinere Thomasfragen. Philosoph. Jahrbuch 34 (1921) 31. *Bartholomäus v. Capua* sagt: „De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet de veritate". *Michelitsch* 140 n. 28. *Birkenmajer* 33.

[2]) *A. Birkenmajer* S. 47. Derselbe, Rezension der Einführung *Grabmanns*; in Przegląd Powszechny 145 f (1920) 394 Anm. 1.

[3]) *M. Grabmann*, Einführung S. 22.

Ende seiner Lehrtätigkeit, wie aus dem Boethiuskommentar erhellt, und an ihrem Anfang, wie aus ‚de veritate' hervorgeht, darum . . ." Ob die Stelle Glauben verdient, ist noch eine ungelöste Frage, zumal man schwer annehmen kann, der hl. *Thomas* sei im Ausbau seiner Lehre von der geraden Linie folgerichtiger Entwickluug abgewichen. Auch innere Gründe scheinen gegen das Zeugnis zu sprechen[1]).

Weniger brauchbar für die Datierung des 4. Artikels des zweiten Quolibets ist der bereits angeführte Text aus dem Schlusse der 3. Quaestio. Freilich ist das „in fine" hier nur örtlich von einer Stelle am Schluß des Artikels, die einer früheren gegenübergestellt wird, zu verstehen. Immerhin aber scheint *Johannes v. Lichtenberg* bei *Thomas* ein langsames Heranreifen zur Klarheit in der Frage des Unterschiedes zwischen Natur und Hypostasis darstellen zu wollen. Demnach wäre also das zweite Quodlibet zeitlich zwischen der Entstehung des ersten und des dritten Teiles der Summe einzuschieben.

In der Frage der Echtheit der Thomasschriften bringt der *Lichtenberger* nicht viele neue Gesichtspunkte.

Er zitiert ausdrücklich aus der Summa Theologiae eine q. 4 a. 11 (Bl. 177ra lin. 25), die sich nicht identifizieren ließ. Im allgemeinen wird zitiert ohne genauere Angabe des Fundortes die prima pars (Bl. 177rb), die Frage „utrum potentie fluunt ab anima" [I q. 77 a. 6] (Bl. 176va und 177va) und die Frage „utrum intelligere sit pati" [q. 79 a. 2] (Bl. 164va). Ferner vom ersten Teil q. 1 a. 3 und q. 1 a. 3 ad 3 (Bl. 160ra); q. 3 a. 4 (Bl. 176rb); q. 29 a. 2 ad 3 (Bl. 153ra); q. 76 (Bl. 167ra). — Die tertia pars wird erwähnt q. 2 a. 2 (Bl. 153ra)[2]).

Die Summa contra Gentiles erscheint einmal ohne genaue Ortsbestimmung (Bl. 153ra); aus dem 4. Buch die Frage „de ydemptitate resurgentis" [l. 4 c. 80] (Bl. 167vb). — Vom Sentenzenkommentar im allgemeinen (Bl. 165va); das 4. Buch: In 4 dist. 49 q. „de delectatione" [q. 3] „in solutione secundi arg." (Bl. 164va); in 4 sent. „de ydemptitate resurgentis" [dist. 44 q. 1 a. 1] „in solutione quinti arg." (Bl. 167vb). — Quolibet [2 a. 4] (Bl. 153ra).

---

[1]) Besonders in diese. Frage habe ich F. *Pelster* für wichtige Winke zu danken.

[2]) Die tertia pars ist identisch mit dem von uns heute so bezeichneten Teile der Summa und nicht mit der „Secunda Secundae", die manchmal in Handschriften als „tertia pars" zitiert wird.

In Boethium de Trinitate: einmal ohne genaueren Fundort (Bl. 160ra); ebenso die Stelle „quod in Deo duo predicamenta" (Bl. 175va); endlich art. 14 (Bl. 167va).

De veritate: ohne genauere Bestimmung „questio de providentia divina, utrum disponat corpora inferiora per superiora, solutione VI argumenti" [q. 5 a. 6] (Bl. 167ra); ferner q. 15 a. 8 ad 3 (Bl. 159vb). — De potentia q. 1 a. 1 ad ultimum (Bl. 175va). — De spiritualibus creaturis: art. 3 (Bl. 167ra). — De anima: art. 3 (Bl. 167ra). — De virtutibus: q. 3 art. 4 „in principali ratione" (Bl. 157rb lin. 57).

Unter diesen Zitationen ist besonders die letzte auffallend. Die angegebene Stelle findet sich im 4. Artikel der Quaestio disputata „de unione Verbi incarnati". Das bedeutet eine Übereinstimmung im Artikel und der letzten Bestimmung des Fundortes, nicht aber im Titel der Quaestion. Auch die Angabe „de virtutibus" ist zu allgemein, da eine Quaestio disputata „de virtutibus in communi" und „de virtutibus cardinalibus" vorliegt, die aber beide ebenso wie „de unione Verbi incarnati" sich in einer einzigen, in mehrere Artikel geteilten Frage erschöpfen, so daß nirgends von einer quaestio 3 die Rede ist. Nachdem der Artikel und der Verweis „in principali ratione" in unserem Zitat sich bewahrheiten, dürfte man wohl nicht genötigt sein, eine Zitation aus dem Gedächtnis und einen daraus entsprungenen Irrtum anzunehmen. Da wir es bei *Johannes v. Lichtenberg* mit einem guten Thomaskenner zu tun haben — das beweisen ja seine Konkordanzen — dürfte ihm auch nicht ohne weiteres ein so grober Irrtum wie die fälschliche Zuteilung von mehreren Fragen an eine einfache Quaestio disputata zugeschrieben werden. Eine Durchsicht der beiden ältesten Kataloge[1]) belehrt nun, daß unter den dort aufgezählten Quaestiones disputatae eine „de virtutibus" genannt ist, aber nichts ausdrücklich gesagt wird „de unione Verbi incarnati", „de virtutibus in communi", „de caritate", „de correctione fraterna", „de spe", „de virtutibus cardinalibus". Es dürfte darum die Annahme nicht von vorneherein abzuweisen sein, daß all diese Fragen anfänglich in einer einzigen

[1]) Man vgl. oben S. 552 den Text und die Anm. 2, 3 und 4.

Quaestio disputata „de virtutibus" vereinigt waren, in der unsere Frage „de unione Verbi incarnati" als „quaestio 3" ihre Stelle hatte. Demnach stammt also die Quaestio ‚de unione verbi incarnati' aus der gleichen Schaffensperiode wie die anderen ‚de virtutibus', d. i. aus den letzten Lebensjahren des hl. *Thomas* — Auf Bl. 167ra ist ein 14. Artikel des Kommentars zu Boethius de Trinitate genannt, der sich dem Inhalt nach mit q. 4 a. 2 deckt. Da hier alle Quaestionen in 4 Artikel geteilt sind, ist auch bei fortlaufender Zählung der Artikel q. 4 a. 2 identisch mit Artikel 14. Ob ein Schluß auf eine erst später durchgeführte Einteilung des Kommentars in Quaestionen berechtigt sei, wird seine kritische Ausgabe auf Grund des Autographes zeigen.

Auffallend ist auch die Zitation: „De potentia q. 1 a. 1 ad ultimum" auf Blatt 175va. Die Stelle, auf die der Text anspielt, nämlich „quod Deus sit in predicamento substantie per reductionem", findet sich in den gedruckten Ausgaben in q. 7 a. 4, in der Antwort auf die letzte Objektion. Wir stehen wieder einer Zitation gegenüber, deren letzte Bestimmung sich allein bewahrheitet. Wäre es denn wirklich unmöglich, daß die Frage „utrum Deus sit in aliquo genere" an erster Stelle disputiert worden und daher in einer Handschrift, die *Lichtenberg* zur Verfügung stand, noch an der Spitze der Quaestio disputata de Potentia gewesen ist und erst später vom hl. Thomas anderswo eingereiht wurde? Eine solche Annahme würde sich vorzüglich mit der von *Grabmann*[1]) und *Birkenmajer*[2]) festgesetzten Datierung der Quaestiones disputatae und deren Begründung vereinbaren lassen, nämlich daß die Quaestiones disputatae als Einzeluntersuchungen parallel mit den entsprechenden Fragen der Summa entstanden seien. Steht die Frage „utrum Deus sit in genere" doch schon in der 3. Quaestio des 1. Teiles der Summa, während „de divina potentia", mit der die Quaestio disputata beginnt, erst in der 25. Qu. der Summe behandelt wird.

Aus der ganzen Art und Weise, wie Joh. den englischen Lehrer anführt, dem er übrigens nur die Titel „frater" (Bl. 177rb lin. 46) oder höchstens noch „doctor" (Bl. 176rb lin. 22) beilegt — ist doch das Werk lange vor 1323 abgefaßt — scheint ihm seine Autorität nur doktrinär[3]), nicht aber statutarisch vorgeschrieben zu

[1]) Einführung 22.

[2]) Kleinere Thomasfragen 47.

[3]) Eine Zusammenstellung der Generalkapitelsbeschlüsse des Do-

sein[1]). Wenn er auch einmal (Bl. 167va), nachdem er dessen Ansicht vorgeführt hat, sich derselben anschließt mit einem „ideo videtur dicendum", so sagt er doch am Schluß der gleichen Frage, daß er die beiden Meinungen, für die sich in den Werken *Thomas* Belege finden, annimmt, „quia ... videntur magis verisimiles, licet sint contrarie" (Bl. 167vb).

Nach dem hl. *Thomas* erfreut sich noch seiner besonderen Wertschätzung *Albert der Große*[2]), *Petrus der Lombarde* und nicht zuletzt *Aristoteles*. Überall zeigt *Johannes* auch Ehrfurcht vor dem hl. *Augustinus*. Nur einmal (Bl. 172vb lin. 7) klingt ihm gegenüber seine Antwort einschränkend: „Constat enim, quod beatus Paulus, qui altioris fuit cognitionis quam Augustinus ..." Von den sonstigen Zitaten bekannter Autoren wären noch zu nennen „*Johannes Theuto* in apparatu super decreta" (Bl. 153ra lin. 35), „*Alanus* in maximis Theologie" (Bl. 151va lin. 6) und *Moses Maimonides*[3]) (Bl. 155rb lin. 36, 162vb lin. 56,

---

minikanerordens, die sich mit der Verpflichtung zur Annahme und Verteidigung der Lehre des hl. Thomas befaßten, findet sich bei *Ehrle*, Thomas de Sutton 13.

[1]) Der beste Beweis dafür findet sich wohl auf Bl. 157rb lin. 53 ff: „Ad octavum: Natura habet esse actuale in Christo. Sed est idem esse humanitatis et divinitatis. Ergo et idem subiecti et accidentis in aliis, cum plus differant creator et creatura quam substantia et accidens. — Dicendum, quod divinitas et humanitas utrumque est substantia et ideo possunt habere idem esse, non sic de substantia et accidente ...' Gleich darunter aber folgt: ‚Considerandum tamen, quod *Thomas* ponit in questione disputata de virtutibus qu. 3, art. 4, in principali ratione, quod in Christo est duplex esse supposite, scilicet principale, quod est eternum, et secundarium, quod est temporale Man vgl. auch Quaest. 9 (Bl. 158vb)".

[2]) Bl. 158vb lin. 7 und Bl. 171rb lin. 14.

[3]) Er wird immer als *Rabymo* oder *Rabimo* angeführt. Daß mit diesem eigentümlichen Ausdruck *Moses Maimonides* (oder besser Rabbi Moyses) bezeichnet wird, ergibt sich aus folgenden Texten:

Cod. Vatic. lat. 859, Bl. 174va lin. 53: „Ad tertium dicendum quod *Avicenna et Rabymo* dixerunt, quod Deus est tantum esse quoddam, quod est subsistens, nec est ad aliud. Unde est esse secundum eos sine essentia. Alia autem, que de Deo dicuntur, non sunt in eo".

174ra lin. 53). Zusammen mit *Avicebron* ist in der 18. Frage: „Utrum in homine sit tantum una forma substantialis" auch ein „*Jodacus* in campo sancti Germani Parysius" genannt[1]) (Bl. 165rb); ebenso ein „*Jacob* et alii Syrorum", die zwei Seelen im Menschen angenommen hatten (Bl. 165vb), die auch sonst häufig in der Scholastik gelegentlich dieser Frage genannt werden.

Erst nach Sichtung des ganzen vorliegenden handschriftlichen Materials, das uns aus der Zeit vor und um *Lichtenberg* erhalten ist, dürfte es möglich sein festzustellen, wer jeweils die Vertreter der „alia opinio" oder „tertia opinio" u. s. w. sind.

Obwohl in jener Zeit *Heinrich v. Gent* von den thomistisch gesinnten Dominikanern auf das heftigste angegriffen[2]) und darum gewiß in aller Munde war, so lassen sich doch fast keine Spuren von ihm bei *Lichtenberg* nach-

S. Thomas, In 1 Sent. dist. 2 q. 1 a. 3: „Quantum ad tertium, scilicet, utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut *Avicenna* (lib. de Intelligent. c. 1) et *Rabbi Moyses* (lib. 1 c. 57 et 58), quod res illa, quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est".

Cod. Vatic. lat. 1092 Bl. 3; Johannes Theutonicus in 1 Sent dist. 2: „Quidam enim, ut *Avicenna et Rabymo* dixerunt, quod res illa, que Deus est, est esse subsistens: nec aliquid aliud in Deo est, nisi esse subsistens".

Diese Nebeneinanderstellung möge auch ein neuer Beleg für die Verwandtschaft der Texte untereinander sein.

[1]) Die Stelle lautet (Bl. 165rb lin. 32 ff): „Circa istam questionem primo videndum est, quid sit dicendum secundum aliorum opiniones; secundo, quid secundum veritatem. Quoad primum sciendum, quod ponentes plures formas sex modis diversificantur; quidam dicunt, quod secundum diversitatem essentialium predicatorum in quolibet diversitas formarum: secundum aliam formam est substantia, secundum aliam corpus, secundum aliam vivum, et secundum aliam animal, et secundum aliam homo; et hanc sententiam tenuit Avicebron et Jodacus in campo Sancti Germani Parysius". Diese Ansicht weist er dann als „magis rudis" zurück.

[2]) Man vgl. oben S. 524 f die den größten Teil unserer Handschrift ausmachenden, von *Herveus Natalis* verfaßten Widerlegungen der Quodlibeta des *Heinrich v. Gent*.

weisen. Zwar wird seine Ansicht von der realen Identität zwischen „essentia" und „esse" und der Definition des „esse" als Objekt der göttlichen Wirksamkeit erörtert und verworfen[1]), aber dazu ist nicht notwendig eine unmittelbare Bekanntschaft mit seinen Schriften vorausgesetzt. Selbst in den 5 Quodlibeta[2]), in denen ihnen die Fragestellung gemeinsam ist, trennen sie trotz teilweise gleicher Lösung die tiefgehendsten Verschiedenheiten. In der Frage über die „rationes seminales"[3]) antworten beide im antiaugustinischen Sinne, doch ist die Methode der Behandlung völlig verschieden. In der Frage: „Utrum accidentis existentis in subiecto sit aliud esse existentiae quam sit esse existentiae sui subiecti"[4]), die *Lichtenberg* in der 7. Quaestio behandelt, geht er nicht auf die Beweisführung aus der „assumptio naturae humanae" durch die zweite göttliche Person ein, die *Heinrich* für die gleiche Antwort weit ausgebaut hat. In ähnlicher Weise zeigt sich *Heinrich* in der Frage „utrum plures personae possent assumere unam et eandem naturam numero"[5]) bedeutend gründlicher als der *Lichtenberg*er, was wohl nicht leicht der Fall wäre, wenn er als Vorlage gedient hätte. Ebensowenig scheint eine ausgiebige Benützung des damals unter den Dominikanern weitverbreiteten Sentenzenkommentars des *Petrus de Tarantasia* stattgefunden zu haben. Sonst hätte *Johannes* es gewiß nicht versäumt, unter den verschiedenen Meinungen über die „rationes seminales"[6]), von denen er 7 aufzählt, auch die des

[1]) Bl. 168vb.

[2]) Die im Titel ähnlichen Quodlibeta des *Heinrich v. Gent* sind folgende: Quodlibet 4 q. 13: „Utrum in quidditate rerum sensibilium materialium cadant plures formae substantiales re differentes"; Quodl. 4 q. 14: „Utrum in materia sit ratio seminalis, quae est formae inchoatio"; Quodl. 6 q. 7: „Utrum plures personae possent assumere unam et eandem naturam numero"; Quodl. 9 q. 5: „Utrum voluntas moveat se ipsam"; Quodl. 10 q. 8: „Utrum accidentis existentis in subiecto sit aliud esse existentiae quam sit esse existentiae sui subiecti".

[3]) Qu. 11 Bl. 160—161.

[4]) Qu. 7 Bl. 156—157^{v}.

[5]) Qu. 2 Bl. 152—152^{v}.

[6]) Qu. 11 Bl. 160—161.

Petrus zu nennen[1]). Die Ähnlichkeit[2]) in der Fragestellung der Quaestio 32: „Utrum mundus potuerit esse ab eterno"[3]) beweist in dieser Beziehung nicht viel, da sich der *Lichtenberger* hier, wie bereits gesagt, nur an den hl. *Thomas* angeschlossen hat[4]). – Kulturhistorisch interessant ist seine Erzählung von der Kölner Gewohnheit, nach der an einem Strick mit verschiedenen Zeichen das Maß angegeben ist, welches in den verschiedenen Ländern eine Elle oder ein Stab mißt[5]).

Ob und wie *Johannes Picardis* Quaestiones disputatae von anderen zitiert werden, ließ sich bis jetzt noch nicht feststellen. Immerhin aber wäre darauf zu achten, daß er hie und da auch als *Johannes Theutonicus* auftreten könnte. Es wäre aber auch gewiß nicht zu verwundern, wenn er bei seinen Zeitgenossen in Ansehen gestanden wäre; seine Quaestiones disputatae zeichnen ihn ja als kräftige wissenschaftliche Persönlichkeit. Er war in Wirklichkeit „ein hoher meister gotlicher Kunst"[6]).

[1]) *Petrus de Tarantasia*, In 2 dist. 18 q. 1 a. 4: „Ratio seminalis est forma particularis, non universalis, et forma partis, non totius: est tamen forma incompleta; est enim quasi initium quoddam seu seminarium formae completae in materia adeo, quod per actionem agentis naturalis de potentia ad actum; fluit autem seu transit de uno esse ad aliud, usquequo perveniat ad esse formae ultimae complentis, sicut ratio seminalis, quae est in semine animalis alicuius, primo habet esse quasi lactis, deinde quasi sanguinis, deinde carnis, deinde embrionis, deinde perfecti animalis, et a principio indistincta, per diversa postmodum distinguibilis; ideo similitudinem habet quandam formae universalis ratione suae indistinctionis et potentialitatis non tamen est vere universalis, sed particularis".

[2]) *Petrus de Tarantasia* stellt sich, ähnlich ie *Lichtenberg*, die Doppelfrage: „Utrum Deus ab aeterno produxerit vel producere potuerit mundum".

[3]) Bl. 178v. *Petrus de Tarantasia*, In 2 dist. 1 q. 2 a. 3.

[4]) Man vgl. oben S. 535.

[5]) Bl. 167va l. 30: „Secundum consuetudinem Coloniensem in una corda secundum diversa signa sunt multe ulne et quod in diversis terris mensuratur per ulnas et baculos".

[6]) Man vgl. den deutschen Katalog der Provinzprioren der theutonischen Provinz des Cod. 1166 des Germanischen Museums Nürnberg. *Loë*, Statistisches 28.

4. Die Form der einzelnen Quaestionen

Es sei noch eine kurze Darstellung der Methode des Lichtenbergers geboten. Zuerst tilgt er, wenn es nötig ist, alle Unklarheit, die in der Fragestellung enthalten sein könnte[1]). Dann setzt klar und durchsichtig die Behandlung der Quaestio ein. Meistens gibt er zuerst die Einteilung der ganzen Abhandlung[2]). Nur in Qu. 12 und 16, sowie in den letzten Quaestionen von Qu. 26 an, mit Ausnahme von 32 u. 36 setzt er sofort die Antwort oder die Auseinandersetzung der Meinungen an. Dabei kann man auch einmal Qu. 30 (Bl. 177v) sofort das scharfe „Et videtur quod sic" hören[3]). Ausnahmsweise beginnt er auch mit einem kleinen Gefecht der sich gegenüberstehenden Meinungen und läßt jede einen oder zwei Gründe vorbringen, ohne sofort weiter darauf einzugehen[4]). — Einmal (Qu. 17 Bl. 164r, in der ihm viel an der Autorität des Magisters *Petrus Lombardus* liegt) bringt er als Einteilung dessen Meinung und ihre Verteidigung.

---

[1]) So in der Qu. 23 (Bl. 173v): „Utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum realem". Er drückt die Frage sofort deutlicher aus: „Ista questio querit, utrum in Deo sint realiter attributa, scilicet, utrum sapientia vel potentia realiter sint in Deo. Iterum hoc supposito querit, utrum eorum pluralitas etiam sit realis, vel secundum rationem tantum". Dann erst geht er auf die Frage ein: „Et in intellecta questione sunt hic duo notanda generaliter".

[2]) Ein Beispiel dafür ist Qu. 22 (Bl. 172): „Utrum ymago trinitatis sit in anima vel secundum actum vel secundum potentiam. Dicenda sunt hic 4: Primo, quid requiratur ad ymaginem absolute consideratam. Secundo, quid requiratur ad ymaginem trinitatis, ut hic loquimur. Tertio, ponentur aliorum opiniones de ymagine. Quarto, ponetur vera positio cum eius declaratione".

[3]) Sonst begegnet das „Et videtur quod sic" noch in Qu. 13 (Bl. 161v) und 14 (Bl. 161v).

[4]) So in der zweiten Quaestion „Utrum tres persone divine possint assumere eandem numero humanam naturam", wo er gleich mit Einwänden anhebt: „Quod non, quia assumens et assumptum communicant sibi ydiomata". Dann erst geht er auf die Frage ein: „Dicendum, quod hic sunt duo videnda: Primo quid intelligatur nomine assumptionis. Secundo, quid sit veritas questionis" (Bl. 152). Ähnlich in der Quaestio 20 (Bl. 168).

Er pflegt Schritt für Schritt äußerst behutsam vorzugehen. So stellt er z. B. Qu. 19 (Bl. 166v) von Anfang an die Zahl derjenigen fest, die trotz sonstiger Meinungsverschiedenheiten gezwungen sind, zur Frage Stellung zu nehmen: „Utrum dimensiones vel alique dispositiones accidentales precedant formam substantialem in materia".

Sind keine Definitionen vorauszuschicken, dann baut *Johannes* die Frage so auf, daß er zuerst die gegnerischen Ansichten vorlegt und dann die wahre, die er auch „mea opinio" (Qu. 11 Bl. 160ra) nennt.

Das im allgemeinen angewandte Schema ist folgendes: 1) Einteilung der Quaestion. 2) Im Corpus kommen: 1a opinio (oder positio). 2a opinio (oder positio) . . Ultima opinio (oder positio), der der Verf. sich anschließt. 3) Erörterung der sich gegen seine „positio" erhebenden Schwierigkeiten.

Gehen schon in den Definitionen die Ansichten auseinander, so legt er sie in gleicher Weise vor wie im corpus quaestionis, zuerst diejenigen, die ihm falsch erscheinen, wobei „opinio" gegen „opinio" und „positio" gegen „positio" abgewägt werden. Jede der gegnerischen Meinungen wird sofort unter die Lupe genommen und widerlegt, ehe er zur nächsten übergeht. Dabei glaubt er so gründlich vorzugehen, daß er sie für völlig abgetan hält, und darum beginnt er die nächste mit einem siegesgewissen „Unde est quarta opinio" (Qu. 12, Bl. 160rb und sonst) oder „Et ideo est alia opinio" (Qu. 17, Bl. 164vb; Qu. 22, Bl. 172va).

Bei den gegnerischen Ansichten begnügt er sich nicht damit, bloß ihren Inhalt wiederzugeben; er läßt auch ihre Gründe zu Worte kommen, widerlegt jeden einzeln, bringt dann auch die Antwort, mit der sein Gegner den Hieb pariert, und entkräftet auch diese. Häufig ist hier die Einleitung seiner Entgegnung ein kurzes „Sed hoc stare non potest", „Sed istud etiam non valet", „Nec valent motiva", „Nec valet declaratio"[1]). Dabei ist er aber

[1]) Die Mehrzahl dieser Formeln finden sich in der 12. Qu. (Bl. 161—161v).

nie verletzend; überall atmet seine Darstellung eine klassische Ruhe[1]).

Den Einwänden, die man gegen seine Ansicht vorbringt und die er zum Schluß beantworten will, schickt er manchmal ein überleitendes „Ad rationes" (Qu. 1, Bl. 151vb; Qu. 5, Bl. 155ra), oder „Ad argumenta" (z. B. Qu. 7, 10, 22) voraus. Für gewöhnlich aber beginnt er mit einem kurzen „Ad primum dicendum". In der Antwort darauf verschmäht er es nicht, auch einmal seine Gründe mit einem „Sed hoc nihil est" (Qu. 17, Bl. 165ra) einzuführen.

* * *

Wie bereits bemerkt worden ist, ist ein vollständiger Überblick über die Literaturgeschichte der Scholastik erst möglich, wenn das ganze ungedruckte Material nicht nur dem Namen der Autoren nach, sondern insbesondere den behandelten Fragen nach bekannt ist. Die Überfülle des vorliegenden Materials und die unzweifelhaft bedeutende Masse von Schutt, den die Scholastik mit sich führte, verlangt nicht vollständige Publikationen, sondern eine scharfe Auswahl. Darum wurde auf Anregung P. *Ehrles* hin[2]) eine vorläufige Sichtung in der Weise begonnen, daß aus der Handschrift das leichter erfaßbare literarhistorische Material ausgehoben und im Anschluß daran

[1]) Die einzige Ausnahme vom objektiven Ton, dessen er sich stets befleißt, dürfte sich in der 5. Qu. „Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis" finden. Hier verspottet er diejenigen, welche sagen: „quod lumen in aëre est accidens, sed lux in sole vel alio naturaliter lucido est forma substantialis", und die, um seiner Schwierigkeit „quia nulla forma substantialis est sensibilis" zu entgehen, sich dahinter verschanzen, (Bl. 154ra) „quod illa lux, que sentitur vel videtur, non est illa forma substantialis, sed alia lux". Er sagt nämlich darauf: „Sed hoc nichil est, quia simili modo possem dicere quod lux esset pes asini, non ille, qui videtur, sed quidam alius".

[2]) *F. Ehrle*, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura in dieser Zeitschr. 7 (1883) 49—51. Derselbe, Thomas de Sutton 17. Derselbe, Nuovi proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medio-evale. Gregorianum 3 (1922) 198—218.

das Verzeichnis der Quaestionen publiziert wird. Daran anknüpfend wird die Problemgeschichte ihre umfassende Arbeit beginnen können.

Verzeichnis der Quaestiones des Codex Vaticanus lat. 859

[F. 151r] Frater Johannes de Lecthemberg lector Coloniensis, postea bachil[larius] Parisiensis 38 questiones, scriptas determinavit Colonie.

Questia prima [151r—152r] Utrum theologia sit scientia.

[2. 152r—152v] Utrum tres persone divine possint assumere eamdem numero humanam naturam.

[3. 152v—153r] Utrum Deus potuit sumere humanam naturam sine supposito.

[4. 153r—153v] Utrum in transsubstantiatione sic facta conversio fuisset, quod materia in materiam et forma panis in formam Christi, si aliquis apostolorum in triduo celebrasset.

[5. 153v—155r] Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis.

[6. 155r—156r] Utrum species intentionales recipiant numerum ab obiecto vel subiecto.

[7. 156r—157v] Utrum sit unum esse omnium, que sunt in homine vel etiam aliorum quorumcumque, scilicet accidentium et substantiarum.

[8. 157v—158r] Utrum relatio in divinis distinguat personas inquantum est idem essentie vel inquantum differunt ab ea.

[9. 158r—159r] Utrum Deus possit potentiam passivam reducere in actum absque obiecto.

[10. 159r—160r] Utrum Deus sit subiectum in theologia.

[11. 160r—161r] Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua inchoatio forme.

[12. 161r—161v] Utrum in materia sit aliqua forma diminuta, que postea fiat forma supposito, quod non sit principium activum.

[13. 161v—161v] Queritur, utrum materia prima sit una omnium.

[14. 161v—162r] Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam.

[15. 162r—162v] Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa.

[16. 162v—164r] Utrum anima sit composita ex materia et forma.

[17. 164r—165r] Utrum caritas, qua diligimus Deum, sit aliquod creatum in anima.

[18. 165r—166v] Utrum in homine sit tantum una forma substantialis.

[19. 166v—168r] Utrum dimensiones vel alique dispositiones accidentales precedant formam substantialem in materia.

[20. 168r—171r] Utrum in omni creatura esse et essentia differant vel habeant illud, quod sint idem.
[21. 171r—172r] Utrum elementa sint actu in mixto.
[22. 172r—173v] Utrum ymago trinitatis sit in anima vel secundum actum vel secundum potentiam.
[23. 173v—174v] Utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum realem.
[24. 174v—175v] Utrum Deus sit simplex.
[25. 175v—176r] Questio utrum materia extensa per quantitatem differat realiter a se non extensa.
[26. 176r—176v] Utrum esse rei sit immediate a Deo vel ab aliis causis.
[27. 176v—177r] Utrum in angelo movente orbem vel aliquid aliud sit aliqua potentia alia preter intellectum et voluntatem.
[28. 177r] Utrum maior sit unio per intellectum vel voluntatem.
[177r] Iterum queritur, utrum laus patrie sit magis voluntatis quam intellectus.
[177r—177v] Iterum utrum intellectus agens sit aliquid anime.
[177v] Utrum intellectus agens habeat operationem circa quidditatem.
[29. 177v] Utrum voluntatis libertas sit a se vel ab alio.
[30. 177v] Utrum species expressa intelligibilis in acie cogitantis sit idem cum actu intelligendi.
[31. 177v—178v] Querebatur utrum materia posset esse sine forma ex potentia divina.
[32. 178 —179v] Utrum mundus potuerit esse ab eterno.
[33. 179v—180v] Utrum gravia et levia moveant se ipsa vel moveantur ab alio.
[34. 180v—181v] Utrum voluntas moveat se ipsam vel ab alio moveatur.
[35. 181v—182r] Utrum Deus possit facere duo accidentia eiusdem rationis in eodem subiecto.
[36. 182r—182v] Utrum relatio addat aliquid reale super suum fundamentum.

Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung

Von **Urban Holzmeister** S. J. — Innsbruck

(II. Artikel)

II. Wurde Magdalena im christlichen Altertum als die salbende Sünderin oder als die Schwester des Lazarus angesehen?

J.-M. Lagrange hat in seinem gediegenen Artikel über die salbenden Frauen[1]) die Frage, ob eine von ihnen oder beide mit Magdalena gleichgesetzt wurden, ausgeschaltet; indes gibt er das Ergebnis seiner Untersuchung an, das für die ersten 6 Jahrhunderte völlig negativ lautet. „Dès le temps de S. Grégoire le Grand en Occident et au fond de l'Orient nestorien, au moins dès le 9. siècle, on paraît d'accord sur l'unité de la myrophore, en lui donnant le nom de Magdelaine auquel personne n'avait d'abord songé (p. 531)". Es sei gleich betont, daß der „accord" über die Einheit auch nach *Gregor* dem Großen in der lateinischen Kirche keineswegs vorhanden war, wie es sich unten S. 582 zeigen wird. Am Schlusse stellte *Lagrange* (S. 532) auch eine Untersuchung der eigentlichen Magdalenenfrage in Aussicht. Nach seinem jüngst erschienenen Lk-Kommentar wurde sie bisher noch nicht veröffentlicht (p. 227. 236 n). Da somit nur die unvollständigen Übersichten von *Faillon* und *Corluy*[2]) vorhanden sind, so sei das mir vorliegende Material mit der Bitte um gütige Berichtigung und Ergänzung vorgelegt.

§ 1. Zeugnisse gegen die behandelte Gleichsetzung

I. Das „Argumentum e silentio"

Zunächst ist auch hier das Schweigen der altkirchlichen Überlieferung über die in Frage stehende Identität zu beachten.

[1]) Oben S. 405 A. 14. [2]) S. 403 A. 2 und 15; 407.

1. Bereits alle die zahlreichen, im ersten Teile angeführten Stellen, welche von der Sünderin oder von Maria von Bethanien handeln, kommen hier in Betracht. In keiner von ihnen wird je eine der behandelten Frauengestalten mit Magdalena gleichgesetzt, denn es erscheint weder ihr Name noch wird auf eines der 4 Ereignisse angespielt, welche die Evangelien von Magdalena zu berichten wissen, wenn sie erzählen, daß sie von 7 Teufeln befreit worden sei und den Herrn auf seinen Wanderungen begleitet habe, sowie daß sie Zeugin von Christi Tod und Auferstehung wurde.

2. Hier ist den zwei Listen S. 421 f eine dritte beizufügen. Sie möchte einigermaßen einen Überblick gewähren über die Stellen, welche von *Magdalena* handeln, ohne eine Anspielung an die Sünderin oder die Schwester des Lazarus zu bringen.

A. Aus der griechischen Kirche kommen in Betracht:

Ps.-Klemens Rom., Hom. 2 ad Virgines 15,3 (ed. *Beelen* p. 109 MG 1,447 D; *Funk* II 25); *Ps.-Justinus*, Quaestiones et responsa ad orthodoxos q. 48 (*Otto* III/$_2$ 70 s; M 6,1293 A); *Origenes*, in Mt Comm. s. 14.144 (M 13,1795. 1797; vgl, *Zahn*, Lk S. 330 f.); *Eusebius*, Eccles. theologia 3, 5, 172 (M 24,1009 C; *Klostermann* 4,161) *Titus v. Bosra*, zu Lk 8,1 (herausg. v. *Sickenberger*, Texte und Untersuchungen 21/$_1$, S. 172). Daß Magdalena hier als „πλησθεῖσα νηφαλιότητος" eingeführt wird, weist keineswegs auf ein früheres Sündenleben und auf Lk 7,36—50 zurück.

Besondere Beachtung verdient auch hier der hl. *Chrysostomus*, nicht nur im Johanneskommentar (zu 20,1—18 M 59,464—70), sondern auch in der Erklärung von 1 Kor 15,6. 9 (M 61,326 s). Unter den Zeugen der Auferstehung wird Maria [Magdalena] ausdrücklich als die erste angeführt (326). Wie naheliegend wäre sowohl anläßlich des Falles des Petrus, der gleichfalls ausdrücklich erwähnt wird, als auch namentlich bei den gleich folgenden Worten: „Ich bin der niedrigste der Apostel" ein Verweis auf ein sündiges Vorleben Magdalenas gewesen! Statt dessen wird nur ihr „schwaches Geschlecht" erwähnt. Man vgl. *Ps.-Chrysostomus* ‚In mulieres unguenta ferentes' (M 59,635—44) und die Homilie „in triduanam resurrectionem Christi" (61,733—36), deren Verfasser *Eusebius* v. Alexandrien ist (MG 86,421 s. *F. Cavallera*, Indices patrologiae graecae col. 39), sowie *Ps.-Gregor* v. Nazianz, Christus patiens (MG 38,289—332).

Sodann gehören hieher die Constitutiones Apostolorum 5, 14,14

(*Funk* S. 277), *Theodor v. Mopsuestia* (In Jo 20,14—17, M 66,784), *Nonnus* (In Jo 20,1—18 ebd. 43,907—12), die 3 denselben Titel führenden Homilien von *Modestus*, *Gregor* v. Antiochien und *Gregorius Palamas*. „In mulieres ungenta ferentes" (M 86,3273—76; 88,1847—66; 151, 235—48. 265—74). *Eusebius* v. Alexandrien, In triduanam resurr. Christi (M 61,735), *Photius*, Ad Amphilochium quaest. 124. 158. 218 (M 101,716. 833—36. 986—92); *Severus v. Antiochien* wird uns S. 569 begegnen. Die byzantinischen Exegeten schweigen gleichfalls, wenn sie auf die einschlägigen Stellen (Mt 27,56; Mk 15,47; 16,9; Lk 8,2; Jo 19,25; 20,1. 11—18) zu reden kommen: *Theophylactus* (M 123, 473 D. 671 D. 677—80. 797; 124,862—70); *Euthymius* Zig. (M 129, 737—40. 759. 848. 938. 1478—83.); *Theophanes Cerameus* (Hom. 30, M 132,630—42). Man lese die lange Lebensbeschreibung, welche der unkritische *Nikephorus Kallisti* über Magdalena (MG 147,539—76) zusammengestellt hat: alle möglichen und unmöglichen Einzelheiten werden getreulich berichtet, nur von den zwei Tischgelagen bei den zwei Simon und von den provenzalischen Legenden weiß der Fabulist nichts zu erzählen. Vgl. Historia eccl. 1,33 (M 145,832 A): „einige stellen Magdalena hin als die [von Besessenheit] geheilte Tochter der Kananäerin" 2,10 eb. 781 D: Magdalena verklagt den Pilatus bei Tiberius. Man vgl. das Synaxarion Constantinopolitanum zum 30. Juni (ed. *Delehaye*, Acta SS. Novembris, Propylaeum p. 789 s.) sowie zum 22. Juli und 4. August (ebd. 833—35. 868).

B. Das Gleiche gilt von der syrischen Kirche:

Aphraates Demonstr. 12 de Paschate 12 (*Parisot* I 536). Vom hl. *Ephräm* kommen in Betracht: Ev. conc. expositio (ed. *Moesinger* p. 120: Lk 8,2 wird mit Lk 11,26, nicht mit 7,37 verbunden); 267—270. Der sermo ad nocturnum resurrectionis bringt n. 2—4 die Berichte von Magdalena am Grabe, versteht aber n. 2 unter Maria die Gottesmutter (*S. Lamy* 1, 528—44). Dann sind zu vergleichen die „Hymni de eccl. et virginitate" 26,5 vgl. *Lamy* 4,580 Anm. 5. Verschiedene Kalender vergleiche man in der Patrologia orientalis 10,56. 71. 82. 111.

C. Aus der lateinischen Kirche seien genannt:

Ambrosius, De Isaac et anima 5,42 s. (ML 14,516) und *Hieronymus* (Ep. 65 ad Principiam)[1]. Hier wird der Name Magdalene richtig von מִגְדָּל „Turm" abgeleitet und mit „Pyrgitis" „die vom Turm stammende" übersetzt[2]. Man hüte sich, die angeschlossene

[1]) n. 1 M 22,625 Corpus Viennense 54,616 f.

[2]) Etwas anders lautet seine Erklärung ep. 127,5 M 1090 CV 56, 149,20—22: „recordetur tres Marias stantes ante crucem Mariamque

Bemerkung im Sinne der fraglichen Identifizierung zu nehmen: es wird das Wort Cant 7,4 vom „Turm, der nach Damaskus schaut", angeführt und beigefügt „quae prospicit faciem Damasci, sanguinem videlicet Salvatoris ad sacci paenitentiam provocantem". Allein die ersten Worte erklären nur den folgenden Vers des Hohen Liedes: „sicut purpura regis vincta canalibus[1]". In gleicher Weise schweigt der Heilige von Bethlehem ep. 126,3—6; 127,5 (M 22,986—91. 1090 CV 55,481—88; 56,149) und in der Erklärung von Isaias 27,11 (M 24, 311 s). — Vom hl. *Augustin* kommen in Betracht: De ev. consensu 3, 24; 4, 10, 19 (M 34,1196—1203. 1227; CV 43,351—66. 415); In Jo tr. 121, 1—4 (M 35,1955—58); De civ. Dei 14,2 (M 41,404; CV 40/2, 3); die 5 Stellen der sermones 143,4; 243,1 s; 244,1 s; 245, 246,2—4 (M 38, 787. 1143 s. 1147—49. 1151—3. 1154 s) und die neuentdeckten sermones 13—17 in dies paschales (*Morin* p. 50—56). Bei *Ps.-Augustinus* treffen wir denselben Standpunkt in den 3 dem *Caesarius* v. Arles gehörigen sermones 158 (M 39,2056 s), 170 (ebd. 2073 s) und 248 ebd. 2205 s, desgleichen in den Quaestiones de N. T. q. 70 (früher II 37; M 35,2401; CV 50,463).

Ihnen reihen sich an: *Sedulius*, Carmen pasch. 4,142—49 (M 19,685) und *Petrus Chrysologus* s. 74—77. 79. 80. 82 (M 52,408—32 vgl. unten S. 568); namentlich ist sermo 74 zu beachten. — *Fulgentius* (Ad Trasimundum 2,13 M 65,259—61), *Ps.-Fulgentius* (s. 38 ebd. 901 s), *Maximus v. Turin* (hom. 56 M 57,359—61).

Dazu kommen die Berichte über die Heimat der Magdalena, ihr Martyrium in Ephesus und ihr Grab in der genannten Stadt bei *Gregor v. Tours*, De gloria mart. 30 (ML 71,731 A) und *Theodosius* (c. 530) De situ terrae s. (CV 39,137 s). Ihnen ist beizufügen der Bericht des Igumen *Daniel* (Zeitsch. d. D. PV. 7 [1884] 20; Ausgabe *Venevitinov-Khitrowo* in den Itinéraires Russes en Orient I/1 p. 64). Noch *Sigebert v. Gembloux* weiß hievon: „quidam scribunt". Es fällt ihm nicht ein, die Heilige mit Lazarus in Verbindung zu bringen (Chronica ad annum 745 ML 160,141 B).

3. Besonders auffallend ist es, daß einige Traditionszeugen, zwei Magdalenen annahmen, aber keine von ihnen mit der Sünderin oder der Schwester des Lazarus in Verbindung brachten. Sie wollten zwischen Mt 28,1. 9

proprie Magdalenen, quae ob sedulitatem et ardorem fidei „turritae" nomen accepit".

[1]) Indes dürfte *Faillon* Recht haben, wenn er die in der christlichen Kunst übliche Magdalenendarstellung mit diesem Worte des hl. *Hieronymus* verbindet: Magdalena kniet im Bußgewande vor dem Kreuze. *H. Detzel*, Ikonographie II 515.

und Mk 16,1 einerseits und Joh 20,1. 17 anderseits einen Widerspruch finden und lösten ihn durch die Annahme, die eine Magdalena sei zur Nachtszeit zum Grabe gekommen und durfte den Herrn nicht berühren, der anderen aber wurde bei Tage die Berührung des Herrn gestattet.

Erstmals erscheint diese sonderbare Auffassung bei *Eusebius*[1]): „Entweder waren beide von demselben Magdala oder der einen wurde der Beiname Magdalena mit Unrecht gegeben". Man vergleiche die supplementa qu. 5 ib. 992 A u. die ganzen Quaestiones 2—4 MG 940—58. In der griechischen Kirche schloß sich ihm zum Teil an *Anastasius Sinaita*[2]). Auch der hl. *Hieronymus* kennt diesen verzweifelten Ausweg im Briefe an Hedibia[3]). Beim hl. *Ambrosius* lesen wir[4]): „Nescit una Maria Magdalena (resurrectionem Domini) sec. Joh [20,15], scit altera Maria Magdalena sec. Mt [28,9], nam eadem et ante [vespere!] scire et postea [mane] nescire non potuit. Ergo si plures Mariae, plures fortasse et Magdalenae, cum illud personae nomen sit, hoc locorum[5]). Denique alteram esse cognosce. Illa admittitur pedes Domini tenere; tangere Dominum ista prohibetur. (n. 161): Itaque quid intersit inter illam [Jo 20,12] et hanc Mariam, Scriptura distinguit" (ebd. 1844). Mit Unrecht behaupten *Faillon* (162) und *Corluy* (310), daß der hl. Bischof von Mailand unmittelbar darnach (n. 164 M 1845B) Magdalena mit der Bethanierin gleichgesetzt hat. „Non igitur tangi Dominus fastidit a femina, cuius et Maria unxit pedes unguento". Allein die Identität Magdalenas mit der salbenden Maria ist doch damit nicht ausgesprochen; die „femina" wird eher als eine verschiedene Person eingeführt. Noch weiter ging *Hesychius* v. Jerusalem, der sogar 3 Magdalenen unterschied, aber keine mit Simon dem Pharisäer oder Lazarus in Verbindung brachte[6]).

4. Auch die Gegner des Christentums, die seine Lehren gar wohl kannten, haben sich mit Magdalena als Zeugin der Auferstehung beschäftigt und machen sich über sie lustig; allein keiner weiß etwas davon, daß sie einst einem schändlichen Lebenswandel sich hingegeben habe.

---

[1]) Quaestiones ad Marinum 2,7 MG 22,948.

[2]) Quaestio 153 MG 89,812 s. [3]) Ep. 120,4 ML 22,988.

[4]) In Lk 10, n. 153 M 15,1842 s. CV 32/4, 513 s. 517.

[5]) Man beachte, wie diese Väter sich für die Heimat der Heiligen in Magdala aussprechen, also Bethanien nicht als ihr „castellum" (Jo 11,1) zu kennen scheinen.

[6]) Quaestiones Diff. 50 MG 93,1433 B 1437 B.

Nach dem Zeugnis des *Origenes* nannte *Celsus* die Jüngerin des Herrn ein „verrücktes Weib“[1]). *Porphyrius* redet von „einem gemeinen Weibe aus einem armseligen Dörfchen (γυναικὶ χυδαίᾳ καὶ ἀπὸ κωμυδρίου λυπροτάτου τινὸς ὡρμωμένῃ)“[2]). Ob auch *Julianus* ähnliche Anschuldigungen vorbrachte, läßt sich nicht feststellen; wenigstens führt *Cyrillus* v. Alexandrien in seiner Gegenschrift: Contra Julianum (MG 76,490—1064) keinen Angriff an.

Wieviel Kapital hätten diese Spötter aus dem Umstand schlagen können, daß eine ehemalige Dirne den Auferstandenen als erste schauen durfte!

II. Ausdrückliche Zeugnisse.

1. Bereits der selige *Albertus M.*[3]) und *Tillemont*[4]) haben darauf hingewiesen, daß Magdalena mitunter als Jungfrau bezeichnet wird. Da nun im patristischen Zeitalter zu einer Jungfrau gerade wie heute die Unversehrtheit erfordert war[5]), so konnte die so geehrte Frau nur dann als Trägerin dieses Ehrentitels gedacht werden, wenn sie von der Sünderin Lk 7 unterschieden wurde.

Ambrosius[6]) sagt: „Considerate, quia virgines prae Apostolis resurrectionem Domini videre meruerunt ... Vidit ergo Maria resurrectionem Domini et prima et credidit. Vidit et Maria Magdalena, quamvis adhuc ista nutaret ... Videte, quod meritum non sola carnis virginitas facit, sed etiam mentis integritas“.

Nun wissen wir, daß unter den 4 in den Evangelien genannten Myrophoren 3 verheiratete Frauen sich finden: 1) die „andere Mari des Mt 28,1 ist nach 27,56. 61 = Mk 15,40; 16,2 identisch mit Maria der Mutter des Jakobus; 2) Salome (Mk 16,1) ist nach 15,40 = Mt 27,56 die Frau des Zebedaeus; 3) die Lk 24,10 genannte Johanna ist natürlich die 8,2 erwähnte Frau des herodianischen Beamten Chusa. Somit kommt als „jungfräuliche“ Myrophore nur noch Magdalena in Frage. Der Plural „virgines“ erklärt sich entweder daraus, daß der

[1]) (Γυνὴ πάροιστρος) *Origenes* c. Celsum 2,55 MG 11,884C, ed. *Koetschau* 1,178,25.

[2]) *Harnack*, Texte u. Untersuchungen 37/4 26.

[3]) Zu Lk 7,3 ed. *Borgnet* 22,507. [4]) Memoires II 29.

[5]) *Ambrosius*, De viduis 12,72 ML 16,256B; *Hier.* Contra Jov. 1,3 ML 23,213; *Augustinus*, De s. Virginitate 8 s ML 40,400.

[6]) De virginitate 3,14; 4,15 ML 16,269 s.

Kirchenlehrer von Mailand unter der „anderen Maria" die jungfräuliche Gottesmutter verstand[1]) oder durch die eben (S. 559 f) erwähnte Annahme zweier Magdalenen.

Dagegen macht *Corluy* (S. 310) 2 Gründe geltend, die beweisen sollen, daß das Wort „virgines" im weitern Sinne („figurato sensu") zu nehmen sei. Daß *Ambrosius* anderswo die Identität klar lehren soll, wird sich unten S. 575 f als unrichtig ergeben. Hier interessiert uns die Folgerung, welche *Corluy* aus den Schlußworten zieht: „non sola carnis integritas, sed etiam mentis integritas", die lautet: „Ergo S. Doctor Magdalenam supponit integram mente, non carne". Allein der hl. Ambrosius sagt nicht, daß die Jungfräulichkeit unnötig sei und durch die „mentis integritas" ersetzt werden könne, sondern er betont, daß sie für sich allein betrachtet ungenügend sei und durch den Glauben, an dem es der Magdalena noch fehlte, ergänzt werden müsse. Es ist bekannt, wie oft diese Gedankengänge bei den Vätern wiederkehren, namentlich wenn sie die Stellen Mt 25,1 und Lk 11,28 besprechen[2]). Man lese nur den Schlußsatz bei *Ambrosius*[3]): „Maria Magdalena prohibetur tangere, quia nutabat de resurrectione Christi. Illa igitur tangit Christum, quae fide tangit . . . Bene ‚mulier', quae nutabat, quia iam virgo credebat".

Dieselbe Auffassung von Magdalena als Jungfrau begegnet uns bei *Modestus* v. Jerusalem[4]). Der Angabe, unsere Heilige sei διὰ βίου παρθένος gewesen, ist eine etwas auffallende Bestätigung beigefügt: bei ihrem Martyrium in Ephesus soll ihr Leib den Peinigern rein wie Glas (ὡς ὕαλος) vorgekommen sein.

Wir brauchen hier nicht näher gegen *Corluy* S. 310 darauf einzugehen, daß in diesen „Acta apocrypha" eine Verwechselung vorliege mit einer Jungfrau des 3. oder 4. Jahrh.; jedenfalls sah *Modestus* in Magdalena nicht die aus Lk bekannte Büßerin.

[1]) So urteilten *Chrysostomus* (zu Mt 27,56 MG 58,777); *Severus v. Antiochien* (unten S. 569); *Eusebius v. Alexandrien* MG 61,735; das Synaxarion von Konstantinopel ed. *Delahaye* p. 834,41; *Nikephorus Callisti* (HE 1,33 M 145,732B). — *Helvidius* bei Hier. c. Helv. 12 ML 23,192; *Sedulius* 5,323 M 19,738.

[2]) Vgl. *Chrysostomus*, In Jo 2,4 (hom. 21,3) MG 59,132; *Gregorius M.*, Hom. in Ev 1, 12,1 ML 76,1118C; *Beda* in Lc 11 (4,49) ML 92,480B.

[3]) n. 4,15 ib. 270B.

[4]) In einem bei *Photius* Cod. 275 erhaltenen Fragmente MG 104,244 = 86,3273—76.

Es ist sodann auch nicht nötig, die Nachricht von der Jungfräulichkeit Magdalenas nach ihrem geschichtlichem Werte zu überprüfen. *Ps.-Hieronymus*[1]) will wissen, daß sie eine Witwe gewesen ist.

2. Daneben wird gelegentlich Magdalena unmittelbar neben Maria von Bethanien oder der Sünderin genannt und somit von diesen unterschieden.

Damit stimmt freilich wenig die Behauptung bei *Corluy* S. 310: „Nullus inter Patres vel scriptores antiquos affirmat Magdalenam distinguendam esse a peccatrice". Dies ist nur insofern richtig, als damals die Frage über die Identität ihrer Person nicht eigens zur Sprache kam wie die von der Identität der salbenden Frauen. Somit bestand auch kein Anlaß, ähnliche Kraftworte zu gebrauchen, wie wir sie S. 414 vom hl. *Hieronymus* vernommen haben.

a) Bekannt ist, daß die Menäen der griechischen Kirche die 3 Frauen an getrennten Tagen anführen, die Schwester der Martha am 18. März, die Sünderin am 19. März und Magdalena am 22. Juli[2]).

Anderswo erscheint das Fest der Sünderin am 21. März. *Faillon* versucht S. 170—78 den Nachweis, es handle sich am ersten Tage um die Bekehrung Magdalenas, am zweiten um die Salbung des Herrn. Allein die Texte bieten keine Handhabe für diese Annahme.

b) Die Unterscheidung Magdalenas von der Sünderin ist klar ausgesprochen vom hl. *Cyrillus* v. Alexandrien, anscheinend auch vom hl. *Chrysostomus*.

Im Johanneskommentar wird[3]) an jener Stelle, wo Magdalena zum ersten Male auftritt (19,25) und wo *Cyrillus* von „ihren reichlichen Tränen" redet, weder auf Lk 7,38 noch auf Jo 11,31. 33 verwiesen. Anders in der Erklärung von 20,11—18, ebd. 686—96. Hier erscheint zunächst Magdalena als Erstling des Frauengeschlechtes (692B). Bei der Deutung von „μή μου ἅπτου", das *Cyrillus* — bekanntlich mit Unrecht — als Verbot der Berührung faßt, wird (693) die auffallende Tatsache erwähnt, daß der Herr, der für die Kranken und Sünder gekommen war (Mt 9,13), in seinem sterblichen Leben sich von allen, auch den Sündern berühren ließ. Zum Beweise erscheint die γυνή, welche ihn im Hause des Pharisäers weinend berührte, und die unreine Hämoroissa. Aber, so fährt der hl. Vater (696A) fort, hierin ist es nach der Auferstehung des Herrn anders

[1]) In Mc 15,40 ML 30,640 B.
[2]) *N. Nilles*, Calendarium² I 219.
[3]) MG 74,662.

geworden; Magdalena hat noch nicht den hl. Geist empfangen, wie Jesus durch die Bemerkung: ‚ich bin noch nicht zum Vater aufgestiegen', andeutet; darum ist der Maria verwehrt, den Meister zu berühren. — Hier ist es doch klar, daß der hl. Lehrer Magdalena von der Sünderin unterscheidet: er hätte sonst notwendig fragen müssen, warum Jesus derselben jetzt verweigert, was er ihr früher gestattet hatte. — Leider fehlt im Lk-Kommentar die Erklärung der Stelle 8,2 MG 72, 624. Vgl. *J. Rücker*, Die Lk-Homilien des hl. Cyrillus v. Al. S. 39.

Vielleicht läßt sich dasselbe auch bei *Chrysostomus* nachweisen, der mitten in der Erklärung von Jo 20,1—17, wo so oft Magdalena erwähnt wird, der Sünderin gedenkt: „μῦρον ἐξέχεεν ἡ πόρνη ἐπὶ τοὺς ἁγίους πόδας αὐτοῦ" MG 59,464—67 u. 466. Der hl. Lehrer hätte doch sagen müssen: μῦρον ἐξέχεεν Μαρία πόρνη ποτὲ οὖσα. Über *Augustinus* vgl. unten S. 575.

c) Magdalena erscheint neben Maria und Martha als eine von ersterer verschiedene Persönlichkeit.

α) In den „*Konstitutionen der Apostel*" heißt es[1]): „Συνῆν ἡμῖν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μάρθα καὶ Μαρία". Ebenso urteilt *Ps.-Chrysostomus*[2]), der 5 Frauen mit dem Namen Maria in den Evangelien kennt; an erster Stelle erscheint Magdalena, an letzter „Maria, die Schwester des Lazarus" (vgl. unten S. 571). *Theophylakt* kennt[3]) 4 Marien in den Evangelien, an zweiter Stelle nennt er Magdalena, an vierter die Schwester des Lazarus.

β) Zwei apokryphe Schriften erwähnen als Myrophoren Maria, Martha und Maria Magdalena. Es sind dies das *Evangelium Bartholomaei*[4]) und die neuentdeckte Schrift: „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung"[5]).

---

[1]) 3, 6,1 *Funk* I 191.

[2]) In mulieres unguenta ferentes, 2 MG 59,643.

[3]) In Jo 19,27 MG 124,862.

[4]) Patrologia orientalis 2,188.

[5]) *C. Schmidt* in Texte u. Unters. 43 (1919) 38 s. Zwar lautet der äthiopische Text: „Sarrha, Martha und Maria", der koptische hat die für unsere Frage noch klarere Fassung: „Maria, die zu Martha gehörige und Maria [Magd]alena". Allein es ist klar, daß die Zahl und Namen so zu fassen sind. *Schmidt* S. 180. 219. Die Stelle findet sich auch bei *Preuschen*, Antilegomena[2] 83 und *Henneke*, Neut. Apokryphen 39 Z. 1.

§ 2. Zeugnisse, welche für die Einheit angeführt werden

I. Völlig ungenügende allgemeine Angaben

1. Vielfach beruft man sich auch hier auf jene S. 409 vgl. 414 f vorgeführten Stellen, in denen die beiden Salbungen in eine einzige zusammengeflossen sind[1]). Es wurde bereits dort betont, daß diese Ansicht unrichtig ist und daß somit auch eine im kirchlichen Altertum etwa bestehende, darauf sich gründende Ansicht über die Identität der Frauen als irrig abzulehnen wäre. Allein hier ist aufs entschiedenste ein anderer Gesichtspunkt zu betonen: keine dieser Stellen enthält auch die leiseste Anspielung auf Magdalena; sie scheiden somit hier völlig aus.

2. Derselbe Fehler wird begangen, wenn patristische Angaben, welche sich für nur eine salbende Frau aussprechen, gleich auf die Magdalenenfrage bezogen werden.

So wird die Angabe des *Origenes*: „Viele sprechen von einer einzigen Frau", ohne weiteres in unserer Frage herbeigezogen von *Sollerius*[2]) und *Fouard*[3]). Auch die Stelle des hl. *Augustin*, De cons. ev.[4]) wird seit *Maldonat* in diesem ganz unrichtigen Sinne verwendet[5]).

3. Es ist sehr zu bedauern, daß manche Herausgeber der Väterwerke ihre Ansichten von der Einheit der Jüngerin gleich in Titel und Register aufnahmen.

Dies begegnet uns in den Werken des hl. *Augustinus*. ML 46, 909 s ist von der fornicatio der Magdalena die Rede; aber die zitierte Stelle (Enarr. in Ps 125,5 M 37,1660) handelt nur von der „mulier peccatrix". Dasselbe finden wir bei *Petrus Chrysologus*. Sermo 93 führt ML 52,460C den Titel: „De conversione Magdalenae". Aber, wie die Herausgeber in der Anm. gestehen, lautete der frühere Titel:

---

[1]) *Sollerius*, Acta SS. Juli 5,196 s. *Fouard* I 339 n. Vgl. *J. Kellner*, Heortologie[3] S. 232: „die lateinische Kirche hält von *Tertullian* angefangen Magdalena und Maria von Bethanien für identisch".

[2]) Acta SS. Juli 5,196 E.

[3]) I 339 n: Origène fait observer, que de son temps beaucoup de chrétiens la (l'opinion de la unité) partageaient.

[4]) 3,23 oben S. 416 f.

[5]) I 603: „Magdalena bisne an saepius Christum unxerit". Vgl. *J. B. Nisius*, Kirchl. Handlexikon II 822.

„De ea, quae, unxit Dominum unguento". Trotzdem begnügen sich *Faillon* (193) und *Corluy* (314), auf jenen Titel zu verweisen, um den hl. Kirchenlehrer von Ravenna als Vertreter ihrer Ansicht anzuführen. Derselbe gefälschte Titel kehrt M 52,467 wieder beim sermo 95: „de eadem, ubi de Magdalenae allegorica conversione". Doch enthält keine der beiden Predigten auch nur die leiseste Anspielung auf Magdalena. — In der Ausgabe der Werke des hl. *Cyrillus* v. Alexandrien lesen wir im Register: MG 74,1047: „Maria Magd. Dominum unguento perfudit". Die zitierte Stelle col. 74 s handelt nur von Joh 12,3. — Ebenso finden wir bei *Theophylactus* (zu Mt 26,6 MG 123,435 A) die Überschrift: „De Magdalena Dominum unguente". — Man vergleiche die Register ML 219,308 und bei *Baronius*, Annales I 799. *N. Nilles*, spricht (Kalendarium² II 196) vom „Evangelium de Maria Magdalena", das am Samstag vor Palmsonntag nach den „veteres scriptores" verlesen wird; doch ist an den aus ML 101,1200; 105,1007 s; 170,128 s angeführten Stellen von *Ps.-Alcuin*, *Amalarius* und *Rupert v. Deutz* nur auf Mt 26,6—13 verwiesen; von Magdalena ist nicht die mindeste Anspielung zu finden.

II. Maria und Martha als Myrophoren

Wenig Beachtung fand in unserer Frage bisher eine Reihe von Stellen, welche, wenn sie die Probe bestehen, sie im Sinne der Identität lösen würden. Im Gegensatz zu der S. 564 erwähnten dreigliedrigen Gruppe von Myrophoren (Magdalena, Maria und Martha) erscheint nicht selten eine nur zweigliedrige mit den Namen Maria und Martha. Damit scheint die Schwester der Martha mit Magdalena, der ersten der Myrophoren, identifiziert zu sein.

a) *Baumstark* brachte[1]) 3 Belege aus der Zeit nach Konstantin: ein Amulett mit dem Bilde zweier Frauen, die zum Grabe gehen, und der Inschrift „Μαρία, Μάρθα"[2]). b) Eine ähnliche, bisher unveröffentlichte Darstellung, an der statt Magdalena „Maria die Mutter" des Herrn erscheint, ist ebd. erwähnt. c) Ein Transitorium (= Kommunionvers) des Ambrosianischen Meßbuches: „Maria und Martha, dum venirent ad monumentum .." Bereits *Baronius*[3]) hat es verwertet. d) Einen 4. Text fügte er bei[4]) aus der Erklärung des Hippolytus zum Hohenliede (3,1 ed. *Bonwetsch* 350,182); Joh 20,14—18 ist 3mal statt „Maria" eingesetzt „Martha et Maria". Indes ist die Textüberlieferung

[1]) Zeitschrift f. neutest. Wiss. 14 (1913) 239.

[2]) *Reil*, Frühchristliche Darstellung der Kreuzigung. Tafel I, 1. Dictionaire d'Archéologie I 1821. Der Text lautet indes: Μαρίας Μαρθα.

[3]) Annales, ad a. 34 n. 182. [4]) Z. neut. W. 15 (1914) 333.

keineswegs einheitlich. Ihnen hat *C. Schmidt* noch angereiht e) das Testamentum Domini[1]), wo Martha, Maria und Salome erscheinen. f) Daß in der gnostischen Schrift „Pistis Sophia" als Empfängerin der Offenbarung gewöhnlich Maria (= Magdalena), 5mal aber Martha erscheint[2]), dürfte aus derselben Voraussetzung zu erklären sein. g) Dazu kommt ein bereits von *Faillon* p. 165 erwähnter Text aus *Severian* v. Gabala (De mundi creatione or. 5 MG 56,483): Μάρθα καὶ Μαρία ὁρῶσιν αὐτόν (Christus nach der Auferstehung), γνωρίζουσιν, προσπίπτουσιν καὶ γυμνὸν οὐ βλέπτουσιν.

Wie steht es nun mit der Bewertung dieser Texte? *Baumstark* wollte ein eigenes apokryphes Evangelium voraussetzen, wogegen *C. Schmidt* S. 239 s. entschiedenen Einspruch erhob. Dieser zieht die tatsächliche Folgerung: „Dann begreift man auch, wie die Maria Magdalena in der Tradition fälschlich mit der Maria von Bethanien in eins gesetzt werden konnte". Indes wären 3 Gesichtspunkte zu beachten: a) Diese Gruppe mit nur 2 Namen geht wohl auf die S. 564 erwähnte Liste mit 3 Namen zurück — jedenfalls sind die Gespräche des Herrn, die spätestens der Zeit von 160—170 angehören, in eine viel ältere Zeit als alle die hier erwähnten Texte anzusetzen. b) *Ambrosius*, der, wie *C. Schmidt* nachgewiesen hat (S. 235), von *Hippolytus* abhängig ist, hat die Namen „Maria und Martha" in „Maria und Magdalena" verändert[3]): „veniamus ad illam Mariam, veniamus et ad Magdalenam". c) Bei den Belegen, die der altchristl. Kunst entnommen sind, ist noch das bekannte Prinzip zu beachten, daß der Raummangel es verschuldet haben konnte, wenn nur 2 Personen und kurze Namen verwendet wurden.

III. Sodann wurde behauptet: Die erste Zeugin der Auferstehung wird als bekehrte Sünderin eingeführt, also ist Magdalena mit der Sünderin Lk 7 identisch. — Gewiß wird dies der erste Eindruck sein für jeden, der beim hl. *Hieronymus* die Worte liest: „Maria Magdalena ipsa est, a qua septem daemonia expulerat, ut ubi abundaverat peccatum, superabundaret gratia" (Rm 5,20)[4]). *Lagrange* bringt[5]) diese bereits von *Faillon* (187) verwertete Stelle als Beleg für die Art, wie sich seiner Meinung nach lang-

[1]) 1,16 ed. *Rahmani* p. 19.

[2]) Koptisch gnostische Schriften ed. *C. Schmidt* S. 38 s. 72. 105. 115 vgl. S. 396.

[3]) De Isaac et anima 5,42 ML 14,516 C.

[4]) Ep. 59 ad Marcellam 4 ML 22,588. CV 54,545.

[5]) Ev. selon S. Luc 236.

sam die Ansicht von der Identität bildete. Doch beweist eine Reihe von Paralleltexten, daß keineswegs von persönlichen Sünden Magdalenas die Rede ist, sondern nur die Sünde des ersten Weibes gemeint wird. Was *Hieronymus* vom Verf. des Buches Ecclesiastes behauptet[1]): „dicit se omnium malorum caput mulierem reperisse" ist zu einem locus communis geworden und erscheint besonders in Verbindung mit der ersten Zeugin von Christi Auferstehung.

Ambrosius[2]): „Adoravit enim Christum Maria et ideo praenuntia resurrectionis ad apostolos destinatur, solvens haereditarium nexum et feminei generis immane delictum. Hoc enim operatus est in mysterio Dominus, ut ‚ubi superabundavit peccatum, superabundaret et gratia'. Meritoque ad viros femina destinatur, ut, quae culpam viro nuntiaverat, prima Domini gratiam nuntiaret". Wir haben hier also keineswegs an persönliche Sünden der Magdalena zu denken. — *Ambrosius* versäumt es auch anderswo nicht, die Verführungssünde der Eva dem ganzen Frauengeschlechte ins Schuldbuch zu schreiben[3]) — Bei *Augustin* lesen wir im neuentdeckten tractatus 14[4]): „Mulier plus quaerebat Jesum, quia ipsa prior in paradiso perdiderat Jesum; quia per illam mors intravit, plus vitam quaerebat". Besonders klar ergibt sich dies aus *Petrus Chrysologus*. Man möchte die folgenden Worte auf das Sündenleben Magdalenas beziehen; im Anschluß an Mt 28,1 „Vespere" heißt es: „Sero mulier currit ad veniam, quae mature cucurrit ad culpam". Doch die Lösung ergibt sich klar aus dem unmittelbar folgenden Satze: „Vespere quaerit Christum, quae in matutinis Adam se noverat perdidisse"[5]). Derselbe Gedanke kehrt wieder s. 64[6]) von Maria von Bethanien zu Jo 11,29 „surgit cito" und s. 79 von Magdalena[7]).

Wir finden diese Auffassung gleichfalls bei *Ephräm*[8]): „Christus gestattete Maria die Berührung nicht, weil Eva ihre Hand ausgestreckt und den Leib des Menschen dem Tod überliefert hatte. Bei *Cyrillus v. Al.* heißt es[9]), das Weib sollte in Magdalena von den Schmerzen

[1]) In Ecclesiasten 8,16 ML 23,1070C.
[2]) De Spiritu s. 3, 11, 74 ML 16,793.
[3]) De Inst. virg. 4,25. 30 ML 16,311 s.
[4]) De quinta feria s. paschae, *Morin* p. 53 s.
[5]) Sermo 74 M 52,409A.
[6]) De Lazaro 2 M 52,379C. [7]) Ebd. 423A.
[8]) Zu Jo 20,17 *Moesinger* 269.
[9]) In Jo 20,17 MG 74,696—701.

(Gen 3,16) und der alten Krankheit befreit werden und das Heil melden; *Johannes v. Damaskus* bezieht[1]) Rm 5,20 aufs ganze Frauengeschlecht. Vgl. *Hippolytus*[2]), der sogar das Wort gebraucht: „Eva wird Apostel" (354,11); *Chrysostomus* in Mt 27,56 MG 58,7; *Ps.-Athanasius*[3])—*Hilarius*[4]), *Ambrosius*[5]). — Erst spät wird Rm 5,20 auf persönliche Sünden Magdalenas bezogen, z. B. bei *Hincmar v. Rheims* († 882), De divortio Lotharii M 125,719 s.

Die Stellen sprechen somit nicht nur nicht für die Identität, sondern sie bilden vielmehr durch ihr Schweigen von persönlichen Sünden Magdalenas einen nicht zu verachtenden Beweis gegen die in Frage stehende Identität.

IV. Wir lesen bei *Faillon* (149 s) und *Corluy* (310), nach patristischen Angaben sei die Schwester des Lazarus unter den in der Leidensgeschichte des Herrn genannten Frauen zu suchen, denn alle in den Evangelien erwähnten Frauen, welche den Namen Maria trugen, seien dort genannt; also wird sie mit Magdalena, die allein in Frage kommt, gleichgesetzt.

Zunächst wird eine Stelle aus *Gregor v. Nyssa* zitiert, die aber dem Monophysiten *Severus v. Antiochien* († 538) zugehört[6]): Ἐπεὶ δὲ πολλῶν Μαριῶν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις φέρεται μνήμη, τρεῖς εἶναι τὰς πάσας γινώσκειν ὀφείλομεν, ἃς ὁ Ἰωάννης συλλάβδην ἠρίθμησε φήσας· „εἰστήκεισαν . . ." Jo 19,25[7]). Dabei wird die Mk 15,47 genannte Maria Mutter von Jacobus und Joseph für die Gottesmutter erklärt: Μαριὰμ γὰρ τὴν Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μητέρα παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐαγγελισταῖς ὀνομασμένην τὴν Θεοτόκον εἶναι καὶ οὐκ ἄλλην πεπιστεύκαμεν. *Severus* teilt die aus dem Protevangelium Jacobi[8]) in die griechische Kirche übergegangene Ansicht, welche die „Brüder des Herrn" als Söhne des hl. Joseph aus seiner ersten Ehe betrachtet; demnach war die Gottesmutter die „Stiefmutter des Jacobus"[9]).

---

[1]) Hom. in sabbatum s. n. 33 MG 96,635.

[2]) In Cant. 3, 1—4 *Bonwetsch* 352—354.

[3]) In S. Pascha s. 2 MG 28,1084 BC.

[4]) In Mt 28 ML 9,1076.

[5]) De Isaac et anima 5,43 ML 14,516 C.

[6]) *O. Bardenhewer*[3] III 207; *F. Cavallera* Indices 50. 94.

[7]) Sermo 2 in Christi Resurrectionem MG 46,645 D 648 A.

[8]) 9,2 *Tischendorf* 18, *Henneke* 57,44.

[9]) *Theophylactus*, MG 123,473 D. 672 D „μήτηρ ἤτοι μητρυιά" „μήτηρ ἀντὶ τοῦ μητρυιά".

Die zweite Stelle stammt aus *Hieronymus*[1]). Da er bekanntlich über die Brüder des Herrn anders dachte, so mußte er 4 Marien zählen: „Quatuor fuisse Marias in Evangeliis legimus: unam Matrem Salvatoris, alteram materteram eius, quae appellata est Maria Cleopae, tertiam Mariam matrem Jacobi et Joseph, quartam Mariam Magdalenam, licet alii matrem Jacobi et Joseph materteram eius fuisse contendant". Wenn *Hieronymus* auch in Einzelheiten vom Monophysitenbischof abweicht, so stimmt er ihm doch darin bei, daß er Maria von Bethanien mit einer der in der Leidensgeschichte genannten Marien, also wohl mit Magdalena gleichzusetzen scheint.

Indes ist es nicht so schwer, zunächst die Angabe des hl. *Hieronymus* auf ihre Quelle zurückzuführen und aus dieser richtigzustellen. Wie sonst so oft, so hängt der Heilige von Bethlehem auch hier von *Eusebius* ab und zwar (wie oben S. 560) von dessen Quaestio ad Marinum[2]). Dieser zählt dieselben 4 Marien fast in derselben Reihenfolge wie Hier. auf. Allein nach den Einführungsworten will *Eusebius* nur sagen, daß dem Leiden (und der Verherrlichung) Christi 4 Marien beiwohnten: „Τέσσαρας πάσας Μαρίας παρούσας τῷ πάθει τοῦ Σωτῆρος μετὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν εὑρίσκομεν". Dann aber hat *Eusebius* an Maria von Bethanien, die in der Leidensgeschichte nie erwähnt wird, gar nicht gedacht. — Anscheinend meint nun *Hieronymus* mit seinem: „in Evangelio legimus" auch nur die Leidens- und Verklärungsberichte; sollte er an die 4 Evangelien in ihrem Gesamtumfang gedacht haben, so wäre seine Angabe als ungebührliche Erweiterung des Eusebius abzulehnen.

Ob nicht auch bei *Severus* dieselbe Verwechslung zugrunde liegt? Auffallend ist das eine, daß in der ganzen langen Rede (MG 46,627—52) sonst nicht die mindeste Anspielung an die in Frage stehende Identität sich findet, die doch bei der Erklärung von Joh 20,17 (col. 640) recht nahe gelegen wäre.

Die richtige Gesamtzahl der Marien, welche in den Evangelien erwähnt sind[3]), ist, wie schon im Altertum

[1]) Ep. 120 ad Hedibiam n. 4 ML 22,988 CV 55,483.

[2]) 2,5 MG 22,946 B.

[3]) Dunkel ist eine Stelle bei *Epiphanius* Haer. 78,13 MG 42,717:

erkannt wurde, um eine Einheit zu erhöhen. Wird nach dem Vorgange des *Severus* „Maria Jacobi" mit einer der anderen Marien gleichgesetzt, so sind 4 Marien zu zählen; ist sie es nicht, so ergeben sich deren 5. Erstere Ansicht vertritt *Theophylakt*, die letztere findet sich bei *Ps.-Chrysostomus*; beide Stellen sind uns schon S. 564 begegnet.

Ein unter dem Namen des *Johannes v. Thessalonich* durch *de la Bigne* veröffentlichter sermo de resurrectione Christi rechnet sogar mit 6 Marien (Bibliotheca PP. maxima 12,822).

V. Einzelne Väteraussagen

1. Zunächst soll sich *Aphraates* für die Identität äußern, wenigstens nach dem Urteile des neuesten Herausgebers *J. Parisot*.

Die Stelle findet sich in der Demonstratio 2 de caritate (Patrol. orientalis 1,92 s.) und lautet: „Und er (Jesus) hat vergeben viele Schulden dem sündigen Weibe (lattha hattajta) wegen seiner Barmherzigkeit und er hat uns würdig gemacht wegen seiner Güte, daß wir auf seine Kosten den Turm bauen, und hat von uns die unreinen Geister ausgetrieben und uns zu einer Wohnung seiner Gottheit gemacht".

Dazu bemerkt *Parisot* (p. 93 Anm. 2): „advertit auctor ad nomen Mariae Magdalenae a ‚turri' Magdalae sic appellatae, ad quam etiam respiciunt, quae in contextu leguntur". Allein derselbe Herausgeber muß gestehen, daß *Aphraates* die Beispiele aus der evangelischen Geschichte einfach nach der Reihenfolge von *Tatians* Diatessaron anführt. Tatsächlich sind in Kapitel 15 vereint Lk 7,40—50 und 14,25—33; in folgenden Lk 11,24—26 u. die Parabel vom Sämann, welche *Aphraates* unmittelbar darauf erwähnt[1]).

2. *Ephräm.* Besonders gern wird der hl. Kirchenvater von Edessa als Vertreter der Einheit angeführt. Ältere Autoren[2]) berufen sich auf die vierte Paraenetica ad poenitentiam[3]). Jüngst glaubte *Th. Zahn* (Lk 331) im Anschluß an *Lamy* dasselbe in dem erst von diesem herausgegebenen

---

Maria Magd., Maria Kleophae, Maria die Mutter des Rufus und „die andere Maria".

[1]) *A. Ciasca* 26—29.

[2]) Z. B. *Faillon* (146—48), *Schegg* (Lk 372) u. *Corluy* (314).

[3]) Opera syriaca et latina III 387—412.

Sermo de Domino nostro[1]) gefunden zu haben. Wenn *Peter Ketter*[2]) behauptet, es sei „niemand bis auf *Ephrem* in den Sinn gekommen, der anonymen Sünderin den Namen Maria Magdalena beizulegen oder letztere mit der Schwester Marthas gleichzusetzen", so scheint *Ephräm* als erster Verteidiger der Identität anerkannt zu sein. Daß dies keineswegs feststeht, ergibt sich aus einer Überprüfung der 2 Stellen.

1. S. 409 wurde betont, daß *Ephräm* in der genannten „Paraenetica" aus den 2 Gastmählern bei den 2 Simon eine einzige Szene machte, S. 412 f aber hervorgehoben, daß der Heilige trotzdem nur an einer einzigen Stelle einer anderen Rede die Büßerin mit dem Namen „Maria" benennt. Nun heißt es 396 A: „7 Teufel der Lüsternheit sind in das sündige Weib eingezogen", was natürlich einen Anlaß bietet, an die 7 Teufel der Magdalena zu denken (Mk 16,9; Lc 8,2)[3]). Dann heißt es (408 A), daß die ehrwürdige Frau schließlich „durch die Heiligkeit und Tugend die Gloria der Apostel erreicht habe". Damit hätten wir schon jetzt die ἰσαπόστολος Μαγδαληνή[4]). Indes werden wir diese Anspielungen keineswegs als ausschlaggebend betrachten können. Wiederum erhebt sich die Frage: warum nennt dann *Ephräm* die Büßerin in der langen Rede nie Maria oder Magdalena? Warum erwähnt er sodann gerade jenes nirgends, was für ihre Charakterisierung bestimmend ist, nämlich daß die 7 Teufel aus ihr ausgefahren sind? Warum berichtet er in ermüdender Wiederholung die Begnadigungsszene, ohne je das Wesentliche zu erwähnen, die Tatsache und die Art der Teufelsaustreibung? — Wir werden darum vielmehr aus p. 391 die Lösung entnehmen müssen. Dort wird im Anschluß an Mt 18,21 s vom Vergeben, das nicht bloß siebenmal, sondern 70mal so oft erfolgen soll, gehandelt („wenn du an einem Tage 70mal 7mal sündigen solltest, kannst du doch aufstehen"). Die Sünderin wird also wohl, wie die ähnliche Formel Lk 11,26 bedeutet, als völlig in der Gewalt des Teufels stehend bezeichnet, ohne daß sie als Magdalena hingestellt wird.

2. Im Sermo „de Domino nostro" ist es mir trotz wiederholter Bemühung nicht gelungen, auch nur die leiseste Anspielung an Magdalena zu finden. Zwar behauptet *Lamy* in der Vorrede S. LXX, die

[1]) Hymni et sermones 1, 147—274, bes. 176 ss.

[2]) Pastor bonus 31 (1918/19) 273.

[3]) *Lamy* I p. LXX: „quam [peccatricem] unam et eandem esse ponit cum Maria Magdalena, e qua Christus 7 daemones eiecerat".

[4]) Es ist mir nicht gelungen, diesen später bei den Griechen üblichen Ehrentitel Magdalenas schon für die ältere Zeit nachzuweisen.

Sünderin sei als eine Person betrachtet mit Magdalena, aus der Christus 7 Teufel ausgetrieben; allein weder Mk 16,9 noch Lk 8,2 ist in der ganzen Rede erwähnt; namentlich fehlt an der von *Zahn* angegebenen Stelle (p. 176 ff.) jede Anspielung auf Magdalena.

Es sei indes zugegeben, daß die erste Rede einen ersten Schritt in der beginnenden Identifizierung Magdalenas mit der Sünderin bildet, die später (S. 579) in der syrischen Kirche angenommen wurde.

4. *Augustinus.* a) *J. Lesêtre* erwähnt[1]) eine Stelle ausdrücklich als einem apokryphen Augustinuswerke entstammend, in der völlig klar und in kürzester Form die Einheit der 3 Frauengestalten aufgestellt wird. „Mariam illam peccatricem dominam luxuriae.. sororem Marthae et Lazari in exemplum assumite, quae postmodum apostolorum apostola meruit nuncupari"[2]). Der französische Gelehrte gibt genau als Fundort an: Ps.-Augustinus, Sermones ad fratres in eremo 35 ML 40,1298[3]).

b) Allein anscheinend derselbe Text soll sich nach dem Thesaurus linguae latinae[4]) in einem echten Werke des hl. Kirchenvaters von Hippo finden. Augustinus, sermo 132,1: „quae post modum apostolarum apostola meruit nuncupari". Nun ist aber weder ML 38,734 s noch in den Stellen bei *Caesarius* ML 39,2005 s etwas Derartiges zu finden; auch die Maurinerausgabe bietet[5]) die Stelle nicht. So wandte ich mich nun an die stets hilfsbereiten Herausgeber des „Thesaurus linguae latinae" in München und erhielt unter dem 28. November 1921 die erbetene Auf-

---

[1]) Dictionaire de la Bible 4,814.

[2]) Ob nicht dieser Text der hl. Magdalena zu ihrer liturgischen Ausnahmestellung verholfen hat und ihrem Feste das Credo verschaffte? Vgl. *Thalhofer-Eisenhofer*, Handbuch der kath. Liturgik II[2] 103. — Bei *Theophanes Kerameus* [† 1152] findet sich eine ähnliche Behauptung: ὡς γενέσθαι Μαγδαληνὴν τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολον hom. 30. MG 132,632B. Eine ähnliche Stelle aus *Hippolytus* ist uns S. 569 begegnet.

[3]) Bei *Ps.-Augustinus*, Liber de conflictu vitiorum et virtutum 15 ML 40,1098 ist noch eine ähnliche Stelle zu lesen.

[4]) II 253, 43 s unter „apostola".

[5]) V_1 645, V_2 238.

klärung: „Unser Zettelmaterial gibt betreffs ‚apostola' nur die von Ihnen ebenfalls ermittelte Stelle Ps.-Aug. fratr. in eremo 35 Migne 40,1298". Es wurde neben der Mitteilung, daß das „bedauerliche Versehen" in den „Addenda et Corrigenda" berichtigt werden wird, die beachtenswerte Bemerkung beigefügt: „Die sermones ad fratres in eremo werden vom Thesaurus im allgemeinen überhaupt nicht berücksichtigt". Somit hat die ganze Stelle völlig auszuscheiden von unserer Frage, weil sie nicht nur mit *Augustin* nichts zu tun hat, sondern auch einer späten und durchaus wertlosen Quelle entstammt.

Wie wenig mit diesen sermones in unserer Frage anzufangen ist, zeigt der vorausgehende, schon S. 415 angeführte sermo 34, der die Bethanierin als Jungfrau hinstellt.

c) Allein in der von *G. Morins* Finderglück uns bescherten Bereicherung der literarischen Arbeit *Augustins* ist ein anderer Text enthalten, der zwar nicht für eine einzige Frau, aber doch für die Identität von der Schwester des Lazarus mit Magdalena zu sprechen scheint. Im Sermo 29 „de Maria et Martha" heißt es[1]): „Unde et Mariae dicitur post resurrectionem: ‚Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem'". Da dieses Wort bekanntermaßen an Magdalena gerichtet ist (Jo 20,17), so scheint diese mit der Schwester des Lazarus, von der die ganze Rede handelt, gleichgesetzt zu sein.

Die Stelle ist enthalten in einer Rede mit dem Titel und dem Explicit: „Tractatus de Marta et Maria significantibus duas vitas". Die erste Hälfte („S. Evangelium – incrementum dat Deus") ist bereits als sermo 104 (ML 38,616–18) bekannt gewesen. Die Erweiterung (n. 5–7 p. 122–125, l. 125–239) wird vom Herausgeber als echt betrachtet („in omnibus Augustinum referunt"). Ihm stimmten bei *C. Weymann*[2]) und *G. Krüger*[3]).

Ist nun hier eine Augustinusstelle mit der Gleichsetzung der zwei Marien gefunden? P. *Morin* widerlegte in einem freundlichen Schreiben vom 5. Juni d. J. meine

[1]) n. 6 (p. 124 l. 210–12).

[2]) Hist. Jahrbuch 39 (1919) 300.

[3]) Geschichte der Römischen Literatur von *M. Schanz* IV/2 S. 1182, S. 460.

schon zu einer bejahenden Antwort bereite Annahme. Er wies mich auf den ersten Teil der Predigt hin, in der Maria von Bethanien als Typus des kontemplativen Lebens erscheint, das schon im Diesseits die Gottheit des Herrn schaut, während er an Magdalena öfters ihren mangelhaften Glauben tadelt. So läßt er den Heiland zu dieser sprechen: „quid quaeris carnem meam, quae nondum intelligis divinitatem meam?“[1]) — Den gleichen Gemütszustand setzen nun die bei *Augustin* unmittelbar vorausgehenden Worte voraus. Es werden verbunden Lk 12,37 „transiens ministrabit eis“ und Jo 13,1 „ut transiret de hoc mundo ad Patrem“. Dann wird mit Anspielung an Jo 14,9 gefragt: „‚Tanto tempore vobiscum sum et non cognovisti me?‘ Si sciret, quid audiret, responderet: Non cognovi, quia nondum transisti. Unde et Mariae dicitur . . .“ Damit ist klar, daß der hl. Lehrer nicht jene Maria im Auge hatte, deren Beschauungsgabe er eben gepriesen hat, sondern Magdalena, und diese von der Bethanierin unterscheidet.

VI. Apokryphe Texte lateinischer Väter

Schließlich bleiben von der bei *Faillon* und *Corluy* vorgeführten Tradition des Abendlandes nur wenige Stellen übrig, von denen 2 aus *Ambrosius* stammen sollen. Allein alle sind apokryph; die erste ist als unecht anerkannt; sowohl *Faillon* als *Corluy*[2]) setzen das verräterische „In appendice“ ausdrücklich bei.

„Quis aestimare animo possit . . . in quas vias beneficiorum circa humanum genus fuerit ingressus, . . . dum largum sanguinis fluxum siccat in Martha, dum daemones pellit ex Maria, dum corpus redivivi spiritus calore constringit in Lazaro“. Allein der Herausgeber hat klar (693) die Echtheit in Abrede gestellt, die *Faillon* nicht zu erweisen vermochte. Dazu kommt die ganz einzeln stehende Angabe, Martha sei das blutflüssige Weib gewesen, welche die Stelle keines-

[1]) Sermo 13 de feria 5. Paschae 1 s. *Morin* p. 52 l. 52 s. Ähnliches lernten wir S. 561 aus *Ambrosius* kennen; die Erklärung, Magdalena darf den Herrn nicht berühren, weil sie im Glauben nicht stark genug ist u. a. vertreten bei *Hieronymus* ep. 59,4 M 22,588, *Fulgentius* und *Maximus c. Turin* (an den S. 559 erwähnten Stellen).

[2]) Col. 179; p. 314. [3]) C. 4 n. 14 ML 17,698B.

wegs empfiehlt. — *Faillon* fügt S. 185 noch eine zweite Stelle bei, die der Trauerrede auf Theodosius entnommen sein soll; vom büßenden Kaiser wird gerühmt: „stravit omne, quo utebatur, insigne regium (sicut Magdalena capillos, unguentum, omne pompae muliebris ad Christi pedes paenitens stravit ornamentum) deflevit in Ecclesia publice peccatum suum". Allein der alles entscheidende Absatz, der hier in Klammern gesetzt ist, fehlt völlig im Texte[1]). Die Ausgaben führen hier keine einzige Variante mit diesem Wortlaut an. — Ebenso kommt hier nicht in Frage die Stelle bei *Ps.-Hieronymus*[2]): „Ista mulier (Lk 7) Maria Magdalena fuit, de qua eiecta sunt 7 daemonia". Dieser Kommentar braucht nach den richtigen Bemerkungen von *G. Morin*[3]) und *G. Wohlenberg*[4]) dringend einer Neuausgabe, da er nachlässig wie kein anderer abgedruckt ist. Die angeführten Worte nehmen sich ganz wie eine später beigefügte Glosse aus.

In der „Bibliotheca maxima Patrum", welche *de la Bigne* 1576 ff in Paris herausgab, findet sich ein „Sermo in die resurrectionis", der einem „gallischen Bischof *Eusebius*" zugeschrieben wird. In ihm heißt es (VI 753b—754a): „Beatae illae mulieres . . ., quae sicut Magdalena semper cum unguentis, semper cum aromatibus ad Dominum veniunt. Haec autem significabat Ecclesiam gentium, de qua Dominus septem daemonia eiecit, quae, quoniam dilexit multum, dimissa sunt ei peccata multa". Wenn auch der Verfasser dem 5. Jahrh.[5]) oder dem 5.—6. Jahrh.[6]) angehören sollte, so fällt sein Zeugnis doch nicht in die Wagschale, da es im vorausgehenden Sermo dieser Sammlung[7]) heißt: „Haec autem mulier utrum eadem sit, quae lacrimis pedes rigavit an alia, non contendo". — Das Werk des *Lucius Dexter*, welches eine ähnliche Stelle bringt[8]), ist eine späte Fälschung[9]).

---

[1]) n. 34 ML 16,1396C.

[2]) In Lc 7,50 ML 30,572A. Auch die Ausgabe von Paris 1586, der Abdruck der des Kard. *Montalto*, hat diesen Einschub nicht (IV 781).

[3]) Revue d'hist. eccl. 6 (1905) 329.

[4]) Theol. Studien Th. Zahn dargebracht S. 393.

[5]) *U. Chevalier* I 1413.

[6]) *J. Lippl*, Kirchl. Handlexikon I 1380.

[7]) Dom. in Ramis Palmarum ebd. 746.

[8]) ML 31,155 s.

[9]) *O. Bardenhewer*, Gesch. a. kL. III 424.

VII. Spuren der Identität im Morgenlande

Aus der griechischen Tradition liegen vor: 1. Ein von *Faillon* (148 s) und *Corluy* (313) angeführtes Fragment aus *Apollinarius* in der Catena des *Corderius*[1]: „Ἐκκλησίας τύπον ἡ Μαρία ἐπιτελεῖ τῆς ἐξ ἐθνῶν (δηλαδὴ ἐλευθερωθείσης ἀπὸ δαιμονίων ὡς ἀπὸ ταύτης ἑπτὰ δαιμόνια ἐξεληλύθει“). *Lagrange* betont mit Recht (p. 515), daß die eingeklammerten Worte, welche für unsere Frage entscheidend wären, sehr zweifelhaft sind. — *Cramer* hat sie in seine Catena nicht aufgenommen[2].

2. *Epiphanius* stellt[3] neben die Frauen, die dem Herrn von Galiläa folgten, unter denen bekanntlich Magdalena die erste Stelle bei allen Synoptikern einnimmt, nur „Martha, die Schwester des Lazarus und der Maria“, hin, nicht aber Maria und Martha. Will er dadurch wirklich Maria von Bethanien für eine Person mit Maria Magdalena erklären?

3. Eine entfernte Anspielung pflegt man zu finden bei *Nonnus*, der[4] Magdalena als die „Tränen liebende“ einführt. Niemand wird heute dem Herausgeber *Heinsius* beistimmen, der die Identifizierung als sicher annimmt[5], denn auch die dreimalige Erwähnung ihrer Tränen (Jo 20,11. 13. 15) könnte diesen Namen rechtfertigen; wir brauchen also nicht Jo 11,31. 33 und Lk 7,38 herbeizuziehen. Übrigens sind die griechischen Väter sehr gerne bereit, bei der Erklärung der neutestamentlichen Heilsgeschichte von Tränen zu sprechen.

Cyrillus v. Alexandrien will aus Joh 19,25[6] ohne weiteres auf reichliche Tränen der bei Magdalena unter dem Kreuze stehenden Frauen schließen. *Chrysostomus* leitet die Homilie über Jo 20,10—17 ein mit den Worten, das Frauengeschlecht sei sehr zum Weinen geneigt[7]. *Eusebius v. Alexandrien* läßt den Heiland über den Judas weinen[8], *Makarius v. Alexandrien* Maria in der Szene Lk 10,38—42 Tränen ver

[1]) Antwerpiae 1630 p. 302 (zu Jo 12,2). [2]) II 317. 321 s.

[3]) Haer. 79,7 MG 42,752 A. In der Ausgabe von *Holl* fehlt noch immer der 2. Band.

[4]) Zu Jo 19,25 „ἦν δὲ καὶ αὐτὴ Μαγδαληνὴ Μαρία φιλοδάκρυος“ MG 43,904 B. [5]) MG 43,1151 B. [6]) MG 74,661 B.

[7]) MG 59,467 = *Theophylaktus* zu Jo 20,14 MG 124,868 B.

[8]) In triduanam resurrectionem Christi MG 61,736.

gießen[1]). Nichts deutet darauf hin, daß sie mit der Sünderin Lk identifiziert wird.

4. *Faillon* (S. 152 f) und *Corluy* (S. 313) bringen eine Stelle aus *Euthymius Zigabenus*[2]), in der Magdalena mit den Lk 7,38; 10,39; Joh 11,33; 12,3 auftretenden Frauengestalten identifiziert sein soll, da es von ihr heißt, sie habe sich angeschickt, die Füße des Herrn zu umfassen, „wie sie es zu tun pflegte". Allein zunächst sehe man S. 420 nach, wie genau *Euthymius* die Schwester des Lazarus von der salbenden Sünderin unterscheidet. Sodann beachte man, daß der Erklärer das Umfassen der Füsse des Herrn angesichts der orientalischen Sitte[3]) auch fürs irdische Leben des Herrn bei Magdalena voraussetzen konnte.

5. Ein klares Zeugnis für die Identität liegt erst aus dem 11. Jahrh. vor bei *Georg Cedrenus*. Er berichtete von Kaiser Leo VI (886—912), daß er die Reliquien „des Lazarus und seiner Schwester Maria Magdalena" nach Konstantinopel übertragen ließ: Ἀνήγειρε δὲ ναὸν ἄλλον ... εἰς ὄνομα τοῦ ἁγίου Λαζάρου, ἐν ᾧ καὶ τοῦ ἁγίου μετακομίσας ἀπέθετο σῶμα καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς ἐξ Ἐφέσου μετακομίσας[4]). (In der beigegebenen lateinischen Übersetzung fehlen die bezeichnenden Worte.) Indes ist zu beachten, daß andere Berichte über dies Ereignis Magdalena nicht als Schwester des Lazarus einführen, z. B. *Leo Grammaticus* (MG 108,1108 A) und das Synaxarium von Konstantinopel, welches neben Lazarus nur die „salbentragende Magdalena"[5]) nennt.

[1]) Hom 25,8 MG 34,673 A.

[2]) In Joh 20,17 MG 129,1481 C: ὥρμησεν ἅψασθαι τῶν ποδῶν αὐτοῦ ὡς εἰώθει. Übrigens spricht dies schon *Theodor v. Mopsuestia* aus, wenn er von der Berührung des Leibes Christi redet, welche der Magdalena weiterhin „οὐχ ὁμοίως" gestattet worden sei. In Jo 20,17 MG 66,784 A.

[3]) Ex 4,25; 4 Reg 4,27; vgl. das Niederfallen zu den Füssen eines Hochgestellten 1 Sam 25,24; 4 Reg 4,37; Judith 13,30; Esth 8,3; Mc 5,22; 7,25; Lk 8,41. 47; AG 10,25; 16,29.

[4]) MG 121,1148 B; vgl. den Fortsetzer d. *Theophanes* ebd. 109,381 B.

[5]) *Ed. Delehaye* p 658,39; vgl. 660,47; 835,1—5. Ebenso M G109 795 B. 921 B. 110,1105 B. Vgl. *Duchesne*, Fastes Épiscopaux I 310—29

6. *Lagrange* verweist (p. 528) noch auf ein Zeugnis im nestorianischen Orient. *Išō'dād* von Merv schreibt ums Jahr 850: „Einige reden von zwei salbenden Frauen, andere aber behaupten, daß dieselbe Person zweimal den Herrn salbte und daß es die Schwester des Lazarus war, welche Magdalena hieß".

Daraus ergibt sich, daß weder in der Kirche des Morgenlandes noch in der des Abendlandes eine Tradition bestand, welche Maria Magdalena mit der Schwester des Lazarus und der Sünderin zu einer einzigen Person verband. Allein wir haben uns dann die Frage zu stellen, wie es denn schließlich zur Bildung der einen Frauenfigur gekommen ist, welche als Magdalena im Sinne der Sorbonne auftritt.

§ 3. Entstehung der Ansicht von der Identität

Hier ergeben sich besonders drei Möglichkeiten.

a) *Lagrange* verweist p. 531 auf aszetische Kräfte, die im gläubigen Volke tätig waren und zur Schaffung einer einheitlichen Figur zusammenarbeiteten, welche ein Idealbild der Bekehrung darstellen sollte. Ein Menschenkind sollte aus der tiefsten Erniedrigung gezogen werden, in die es durch höllische Gewalten gestürzt war, als es sich öffentlicher Unzucht hingab. Aus der bekehrten Sünderin sollte eine treue Schülerin des Herrn werden; sie sollte ihre bewährte Tugend, welche ihr die reine Liebe des Heilands (Joh 11,5) eingetragen hatte, im Feuer der Trübsal aufs glänzendste beweisen und zur Zeugin des Opfertodes Christi werden. Da durfte nun auch die Belohnung sich nicht verzögern: die ehemalige Sünderin wird zur ersten Zeugin der Auferstehung; gerade sie soll diese frohe Botschaft weiter tragen.

Bereits *Beda* beruft sich auf die „regulae allegoriae", die in diesem Prozesse klar hervortreten[1]). Auf dasselbe kommt aber hinaus der Beweis, der aus „der Gleichheit der Charaktere der Frauen" genommen ist, sowie aus dem „wundersam entzückenden Bilde der bußenden und wieder zu Ehren gebrachten Sünderin"[2]). Vgl. *Stephan Beißel*, Wahrheit in religiösen Bildern, Stimmen aus Maria Laach 69 (1905 II) 505: „Gewinnt nicht die Kunst reichen Stoff durch die An-

[1]) ML 92,424B. [2]) *Le Camus—E. Keppler* II 77.

nahme, die Sünderin Magdalena sei des Lazarus Schwester Maria? Die unter dem Kreuze kniende weinende Frau wächst dadurch zu ganz anderer Bedeutung auf".

2. Eine noch einfachere Möglichkeit ist die Annahme wiederholter Verwechslungen. — Bereits das Altertum bringt Beispiele genug, wie Schriftsteller verschiedene Persönlichkeiten, welche Träger gleichen Namens waren, verwechselten; in der Neuzeit ist es nicht anders geworden.

Ambrosius ist es gewesen, der die Sünderin mit dem blutflüssigen Weibe verwechselt hat[1]), ebenso die zwei Jakobus, den Bruder des Johannes und den „Bruder" des Herrn[2]), wenn er von Jakobus, dem Zeugen der Verklärung Christi, behauptet, daß er „primus solium sacerdotale conscendit"[3]). — Aus Simon dem Pharisäer wurde Simon Petrus (vgl. *Zahn*, Lk S. 323 Anm. 24).

Die zwei Herodes der Evangelien scheinen schon im Petrusevangelium zu einer einzigen Schauergestalt zusammengeflossen zu sein[4]). *Hieronymus* klagt über andere, die dasselbe getan haben[5]). Ein Gleiches ist *F. Niebergall* zugestoßen, der zu Mt 2,16 bemerkt[6]): „Herodes, der aus einem Fuchs ein Wolf wird".

Wir haben Beispiele, daß die Apostel Matthäus und Matthias als eine Person erscheinen („Ματθαῖος συγκαταριθμηθεὶς τοῖς ἕνδεκα")[7]). Etwas Ähnliches machte sich der hl. *Hieronymus* zuschulden, wenn er vom Apostel „Judas Zelotes" redet[8]). Der Neuplatoniker *Ammonius Sakkas* wurde gleichgesetzt[9]) dem Kirchenschriftsteller *Ammonius* von Alexandrien[9]), *Victorinus Afer* von *Rauschen* mit *Victorinus v. Pettau*[10]), desgleichen die zwei Alphons Rodriguez[11]); öfters verwechselt man den falschen Mystiker Molinos mit dem Jesuiten Molina. Das alles ist weit weniger auffallend, als daß selbst *A. Harnack*

[1]) In Ps 118, 17,32 ML 15,1451 A.

[2]) In Lc l.7 n. 9 ML 15,1701 C ZkTh 46 (1922) 315.

[3]) In neuerer Zeit hat ein Gelehrter wie *Fr. Hummelauer* dasselbe Versehen begangen (Meditationum puncta, Friburgi 1896 p. 219). In der zweiten Aufl. ebd. 1909 p. 381 ist der Fehler entfernt.

[4]) *J. Weiß*, Urchristentum II 519.

[5]) In Mt 2,22 ML 26,28 C.

[6]) Handbuch zum N. T. V/1 125. Berichtigung ebd. II/1 165.

[7]) *Soden* I 364.

[8]) De perpetua virg. adv. Helv. 13 ML 26,196 B.

[9]) *Faillon* I 58, *Schegg* Lk 369, *Pölzl* Lk[4] 133.

[10]) Vgl. Stimmen der Zeit 103 (1922) 149.

[11]) Lit. Handweiser 32 (1893) 630.

Antiochien am Orontes mit Antiochien in Pisidien zu verwechseln das Unglück hatte[1]).

Namentlich ist es die viel weniger begreifliche Verwechslung von Maria Magdalena und der Gottesmutter, die uns den Weg weist, wie aus Maria von Bethanien Maria Magdalena werden konnte.

Sicher aber bezieht *Ephraem*[2]) Jo 20,17 auf die Gottesmutter: „Cur impedivit Mariam, ne ipsum tangeret? Forsitan, quia eam Joanni pro se tradiderat". Ebenso werden der Gottesmutter im sermo ad nocturnum resurrectionis[3]) einzelne Handlungen Magdalenas zugewiesen. — Die Gottesmutter redet in einer koptisch erhaltenen, dem hl. *Cyrillus v. Jerusalem* zugeschriebenen Predigt: „Ich bin Maria Magdalene"[4]); eine Pariser syrische Evangelienhandschrift bringt, wie S. 566 berichtet wurde, als Myrophoren „Maria, die Mutter des Herrn und Martha"[5]). Eine alte Bemerkung zu *Ps.-Justinus*, Quaestiones et resp. ad orthodoxos[6]) sagt, daß Joh 20,17 von Christus gesprochen sei πρὸς τὴν μήτερα Μαριαν. Die apokryphen Evangelien der 12 Apostel und des Bartholomäus setzen das Gleiche voraus[7]). — Dasselbe scheint jener unwürdigen spätjüdischen Polemik zugrunde zu liegen, welche die Gottesmutter als „Maria die Haarkräuslerin" einführt (Magdhela מגדלה von gediltha die Flechte).

3. Vielleicht ist aber noch mit einer dritten Möglichkeit zu rechnen. Wir haben S. 568 f Stellen kennen gelernt, in denen Rm 5,20 vom sündigen Frauengeschlecht verstanden und auf Magdalena bezogen wurde; unter ihnen ist namentlich *Ambrosius* vertreten. Nun bezieht aber derselbe Kirchenlehrer dies Pauluswort auf die salbende Sünderin[8]): „Ex hac ergo muliere intelligimus illud Apostoli

[1]) Lk der Arzt S. 17; Theol. Lit. Zeitung 31 (1906) 405: „durch ein mir selbst unbegreifliches Versehen".

[2]) Evang. conc. expositio *Moesinger* 270.

[3]) 2—4 *Lamy* 1,531—44, bes. 533.

[4]) *F. Haase*, Theol. Revue 17 (1918) 354.

[5]) Zeitschr. f. neut. W 14 (1913) 239 f.

[6]) q. 48 (*Otto* III, 70) MG 6,1293 A. 72.

[7]) *Lightfoot*, Horae hebr. et talm. ad Mt 27,56; *G. Winer*, Realwörterbuch 2,57; *P. de Lagarde*, Mitt., Göttingen 1889, 257—60.

[8]) Patrologia orientalis 2,169 s. 191.

[9]) *Faillon* meint p. 189 irrtümlich, es sei von Magdalena die Rede. Dabei stützt er sich auf die Fortsetzung des Textes, die aber bei Migne nicht zu finden ist: „Sicut in principio mulier auctrix

quid sit: superabundavit delictum, ut superabundaret gratia'. Nam si in ista muliere non superabundasset peccatum, non superabundasset gratia. Agnovit enim peccatum et detulit gratiam" [1]). Man lege nun die beiden Ambrosiusstellen zusammen und die Identifizierung Magdalenas mit der Sünderin ist vollzogen. So scheint auch *Beda*[2]) durch die oben S. 54 erwähnte Stelle des hl. *Hieronymus* zur Annahme einer büßenden Magdalena geführt worden zu sein.

Lagrange hatte 1912 (Revue bibl. 532) die Frage aufgeworfen, ob nicht vielleicht die Person Magdalenas den Gedanken an die Einheit der salbenden Frauen begünstigt habe: „en servant de trait d'union entre la pécheresse et Marie de Béthanie". Im Lk-Kommentar ist diese Möglichkeit fallen gelassen: *L.* gibt (S. 236) für die Entwicklung folgende Stufen an: die Einheit von Maria v. Bethanien und der Sünderin entstand auf Grund der vermeintlichen Einheit der Salbung; die Einheit Magdalenas mit der Sünderin „par la confusion de leurs rapports avec le démon" (Besessenheit—Sünde); die von Magdalena und der Bethanierin durch die Gleichheit der Namen.

§. 4 Aus der lateinischen Tradition nach Gregor dem Großen

Es fällt nicht in den Rahmen dieser Arbeit, die Entwicklung genau zu verfolgen, welche unsere Frage im lateinischen Mittelalter genommen hat. Die liturgische Seite derselben muß von vornherein ausgeschaltet werden, da sie schon für sich einer eigenen Untersuchung wert wäre.

Es sei nur verwiesen auf die Kalender, welche zugleich erwähnen: am 19. Jänner „natale Marthae und Mariae sororum Lazari" und am 22. Juli: „Nativitas Mariae Magdalenae". Man vergleiche beispielsweise ML 110,1128A u. 1158B; 131,1037B u. 1123D; 138,1212B u. 1235B sowie die Bemerkung des Bollandisten *Sollerius* M 123,671B; *Quentin*, Les Martyriologes 409 u. 465.

Die Kirchenschriftsteller dieser Zeit lassen sich in drei Gruppen scheiden. Die einen schließen sich dem hl. *Gregor* dem Großen an und setzen die Identität voraus, ohne irgend einen Zweifel zu erwähnen; andere bemerken zwar aus-

culpae viro fuit, ita nunc, quae prior mortem intulerat et gustaverat, resurrectionem prior vidit".

[1]) In Lc 7,49 (l. 6,35) ML 15,1677 s.

[2]) In Mc 16,9 ML 92,297 D.

drücklich, daß über diesen Punkt verschiedene Auffassungen bestehen, nehmen aber selbst die Einheit ganz entschieden an; wieder andere endlich sprechen ihre eigenen Zweifel unumwunden aus. Es sei betont, daß sie meistens zunächst von den salbenden Frauen, nicht von Magdalena selbst reden.

1. Die Gleichheit wird ohne Bemerkung angenommen z. B. bei *Chrodebert v. Tours* (c. 670), Iudicium de muliere adultera ML 54, 1424 CD, *Walafrid Strabo* († 849) Glossa ordinaria in Mt 26,6 M 114, 167 B, *Rhabanus Maurus* († 856), De universo 4,1 M 111,84 C; *Odo v. Cluny* († 942), Hymnus de B. Maria Magd., M 133,514 s; sermo 2 ebd. 713—21, *Radulphus* (12. Jahrh.) h. 25 M 155,1397—1401, *Gottschalk* († 1098) Sequentia 2, M 141,1326 s, *Anselm v. Canterbury*, oratio 74 M 158, 1010—12 u. *Anselm v. Laon* († 1117) M 162,1466 s („ipsa et non alia"), *Petrus Comestor* († c. 1179), Historia scholastica in Ev., 64. M 198,1571 A; sermo de S. Magdalena M 171,671—78, *Petrus v. Blois* († c. 1204) sermo 3 M 207,650—53. Vgl. den in den Analecta Boll. 2 (1883) 321 abgedruckten Text. Die dem *Rhabanus Maurus* zugeschriebene Vita B. Mariae Magd. M 112,1431—1508 wurde als eine Fälschung aus dem Jahre 1456 nachgewiesen[1]).

2. Indes war es auch damals nicht völlig vergessen, daß im christlichen Altertum über die salbenden Frauen nicht eine einheitliche Auffassung vorlag.

Dies war dem Ehrw. *Beda* wohl nicht bekannt; doch entscheidet er sich im Sinne derer, „qui diligentius investigant", für die Einheit (In Lc 7,36 M 92,423 D). In Mt 26,6 ist diese Ansicht ohne Reserve vorgelegt ebd. 111 A. Fast derselben Formel bedienten sich *Eusebius v. Gallien* (oben S. 576) und *Rupert v. Deutz* (zu Joh 12,2 ML 169,649 D); zu Jo 11,2 u. 20,11 (ebd. 632 A. 803 B) wird die Einheit ohne Bedenken angenommen. Während der hl. *Thomas* zu Joh 11,2 sich mit der Bemerkung begnügt: „De hac autem Maria est diversitas quaedam inter sanctos", führt er zu Mt 26,6 ausdrücklich *Origenes* und *Hieronymus* als Vertreter einer andern Auffassung an. Der hl. *Bonaventura* schließt seine Bemerkungen mit den Worten: „Dicendum, quod assentiendum est Glossae et Gregorio in parte ista" (In Jo 11,9. 16 ed. Quaracchi VI 397; vgl. VII 189 und die 3 sermones IX 554—62).

3. Weitere hielten sich noch mehr in zurückhaltender Reserve.

Petrus Damiani sagt (s. 29 de s. Maria Magd. M 144,662 A): „Est ergo unguentum bonum, quod Maria pedibus Salvatoris infudit; est

[1]) *Duchesne*, Fastes Épiscopaux 1 328 A. 2. *Kellner*, Heort.[3] 233 A. 1.

et melius, quod eadem, si tamen eadem, super caput recumbentis effudit"[1]). Ganz dieselbe Stelle findet sich bei *Nikolaus v. Clairvaux*, dem Sekretär des hl. *Bernhard* (in festo B. Mariae Magd. sermo 3 M 185,216B). Bald darauf ist sogar — im Anschluß an den hl. Hieronymus S. 414 — behauptet: „Neque enim eadem, quae unxit pedes, unxit et caput" ebd. 218A. Der hl. *Bernhard* ist sonst einer der ersten, welcher vom Idealbild göttlicher Güte, das sich aus der Kombination der 3 Frauengestalten ergibt, den ausgiebigsten Gebrauch macht (Sermo 3 in Dom. post Pent. 4; s. in Assumpt. B. M. V., 2; in Cant. s. 10,6; 22,9 ML 183,342D s. 422B. 821C. 882D). Indes hat er wenigstens einmal, wohl im Anschluß an Augustin (oben S. 417), die Identität der Sünderin mit der Bethanierin als zweifelhaft hingestellt: „Subito introducitur mulier uno quidem in loco osculans pedes et ungento ungens, in altero vero vel ipsa vel altera habens alabastrum ungenti et illud mittens in caput"[2]). *Albertus Magnus* ist sich bei der Erklärung von Lk 7,38 wohl bewußt: „inter Patres de hoc inveniuntur diversitates". Gegen *Gregorius* u. *Beda*, welchen „tota sequitur Romana et Occidentalis Ecclesia", stehen *Chrysostomus* u. *Origenes*, welche Magdalena als Jungfrau ansehen und mehrere salbende Frauen annehmen. Er schließt: „Ecce ista est diversitas opinionum Patrum, et accipiat quilibet quod vult"[3]). An den folgenden Stellen setzt er ruhig die Einheit voraus[4]).

Am weitesten ging in seinen Bedenken wohl *Paschasius Radbertus* († c. 860) in Mt 26,6 M 120,876—79. Angesichts der Meinungen jener, welche 3 oder 4 Frauen annehmen, bildet er sich überhaupt zunächst kein Urteil und nimmt zur symbolischen Erklärung die Zuflucht. 879B heißt es dann: „ungit una earum pedes Domini cum fletibus, . . . alia vero, quae optimam partem elegit". Zu 27,56 u. 28,1 wird nichts vom Vorleben Magdalenas erwähnt (ebd. 974. 978). — Es könnte eine Reihe von Homilien beigefügt werden über Lk 10,38—42, die sich ganz im Sinne des hl. *Augustinus* von jeder Identifizierung enthalten, z. B. *Paulus Diaconus* M 95,1569—7[1] und die einst dem *Hugo v. St. Victor* zugeschriebenen Allegoriae in N. T. 12 M 175,815 s.

Aus der ganzen Untersuchung ergibt sich ganz klar das eine Ergebnis: die Frage nach einer einheitlichen Tradition ist gewiß nicht im affirmativen Sinne zu beantworten.

[1]) Vgl. aber ep. 8/[1],12 ebd. 280C.
[2]) In Cant. serm. 12,6 ML 183,831A, vgl. die Anm. *Mabillons* ebd.
[3]) *Borgnet* 22,507.
[4]) In Lk 8,2 In Jo 19,25; 20,1. 17. *Borgnet* 22,523. 609.

Literaturberichte

A. Übersichten

Neuere psychologische Literatur

1) *J. Fröbes*, **Lehrbuch der experimentellen Psychologie.** Herder, Freiburg 1920. II. Band. gr. 8°. 704 S.

2) *J. Lindworsky*, **Experimentelle Psychologie.** (Philos. Handbibliothek V. Band.) 2. Aufl. Kösel-Pustet, Kempten 1922. 8°. 306 S.

3) *J. Geyser*, **Abriß der allgemeinen Psychologie.** H. Schöningh, Münster. 150 S. 8°. M 30.—.

4) *G. Grunwald*, **Pädagogische Psychologie.** Eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit u. Religion auf Grund einer differentiellen Psychologie des Zöglings und der Erzieher. F. Dümmler, Berlin 1921. 407 S. M 42.—.

5) *D. Mercier*, **Psychologie.** Übersetzt u. mit einer Einleitung versehen von *L. Habrich*. 2 Bände. Kösel-Pustet, Kempten 1921. XLV, 388 u. 362 S.

6) *A. Lehmen*, **Lehrbuch der Philosophie.** 2. Band, 2. Teil: Psychologie. 4. u. 5. Aufl. von *J. Beßmer S. J.* Herder, Freiburg 1921. 483 S. M 52.50.

7) *Hagemann*, **Psychologie.** Vollständig neu bearbeitet von *A. Dyroff*. 9. u. 10. Aufl. Herder, Freiburg 1921. 347 S. M 60.—.

8) *N. Monaco S. J.*, **Praelectiones metaphysicae specialis.** Pars II: De viventibus seu Psychologia. Romae 1917. 672 p.

9) *G. Wunderle*, **Das religiöse Erleben.** Eine bedeutungsgeschichtliche u. psychologische Studie. F. Schöningh, Paderborn 1922. 91 S. M 10.80.

10) *M. Grabmann*, **Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik.** (Der katholische Gedanke II. Band.) München, Theatiner-Verlag, 1922. 66 S.

1) Das umfassende Werk von *Fröbes* hat mit dem II. Band seinen Abschluß erhalten. Der erste wurde bereits in dieser Zeitschrift (1916 S. 575 u. 1917 S. 794) besprochen. Das Werk hat in fachwissenschaftlichen Kreisen eine sehr günstige Aufnahme gefunden. Und zwar mit vollem Recht. Es zeichnet sich in hohem Grade dadurch aus, daß es das jetzige empirisch-psychologische Wissen und Forschen mit einer Sorgfalt und Ausführlichkeit darstellt, die der Vollständigkeit nahekommt, und zwar mit seltener Sachkenntnis und so, daß der Leser nicht nur einseitig in einer Richtung unterwiesen, sondern verläßlich über die verschiedenen gegensätzlichen Ansichten unterrichtet wird. Nachdem der I. Band über Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen und Assoziation der Vorstellungen gehandelt, kommen in diesem Bande zur Sprache Assoziationsstörungen und Gehirnlokalisation, Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Verstandestätigkeit und Sprache, höhere Gefühle und Willensleben, endlich die Anomalien des Bewußtseins, Schlaf und Hypnotismus und Geisteskrankheiten.

Das Werk stellt nur die empirische Psychologie dar. Es ist ja bereits unmöglich geworden, den ganzen psychologischen Stoff in einen Rahmen einzuspannen, und so ist eine Zerlegung in empirische und rationelle Psychologie zur Notwendigkeit geworden. Der Verf. nennt die empirische Psychologie schlechthin experimentelle. Er folgt darin einem Sprachgebrauch, der sich bereits eingebürgert hat. Es will uns scheinen, als sei dieser Sprachgebrauch durch die Ansicht wirksam beeinflußt, daß es eine wissenschaftliche psychologische Erfahrung ohne Experiment nicht gibt und das ganze psychische Leben dem Experiment zugänglich ist, eine Ansicht, die zwar in experimentellen Kreisen sehr verbreitet ist, aber doch eine Überschätzung der experimentellen Methode bedeutet. Es ist dem gegenüber schon oft von einsichtsvollen Beurteilern gesagt worden, daß das psychologische Experiment doch mehr oder weniger immer nur an der Peripherie des seelischen Lebens arbeiten und in sein tieferes Innere nicht eindringen kann, so daß dieses nur Gegenstand der Selbst- und Fremdbeobachtung bleiben muß. Gerade in diesem Band sind viele Stoffe behandelt, bei denen das Experiment fast gar keine Rolle spielt.

Vielleicht wird mancher wohlwollende Leser noch den einen oder andern Wunsch haben. Zunächst daß das Didaktische, entsprechend dem Titel „Lehrbuch", noch etwas mehr zur Geltung kommt. Die Masse des Stoffes mahnt zur Kürze. Doch ist diese oft so, daß die Darstellung ins Auszughafte geht, wohl der bündige Ausdruck der Gedanken des Verf.s, aber zu wenig darauf eingestellt, den Leser möglichst leicht einzuführen. Dann ist die Darlegung meist referierend, wobei der Verf. mit seiner Ansicht sehr zurückhält.

Mancher Leser wird wünschen, von einem so tüchtigen Fachmann mehr Wegweisung zu empfangen. Vielleicht ist diese Zurückhaltung mit Absicht geübt worden, um nicht dem Buch bei seinem ersten Erscheinen den Zutritt zu Andersdenkenden zu erschweren. Dieselbe Rücksicht ist wohl der Grund, daß etwas anderes noch nicht so zur Geltung kommt, wie es an sich im Interesse einer wissenschaftlichen empirischen Psychologie erwünscht erscheint. Zur wissenschaftlichen Erklärung der psychologischen Tatsachen ist es notwendig, Begriffe der philosophischen Psychologie heranzuziehen, wir meinen vor allem die substanzielle Seele, die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und geistigen Teil des psychischen Lebens, der von der modernen Psychologie ganz verwischt wird zum Schaden für Wahrheit und Klarheit, und ähnliches; nicht um es hier zu beweisen, sondern als Lehnsätze. Es brauchte auch nicht notwendig in absoluter Form zu geschehen, sondern hypothetisch, indem man darauf hinweist, wie unter Annahme einer substanziellen Seele diese und jene Tatsache sich leicht versteht, etwa ähnlich, wie S. 51 eine Bemerkung gemacht wird. Es ist richtig und der Verf. weist darauf hin, daß zwischen empirischer und rationeller Psychologie ein ähnliches Verhältnis besteht wie zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Aber es besteht auch ein tiefgreifender Unterschied. Empirische und rationelle Psychologie sind viel mehr verwachsen und können weniger von einander absehen. Die Naturwissenschaft kann ihren Naturgesetzen und der Erklärung derselben aus den Naturkräften nachgehen, ohne die philosophischen Fragen und Begriffe von Raum und Zeit, Ausdehnung, Weltursache, Weltzweck heranzuziehen. Nicht so die empirische Psychologie. Sobald sie die psychischen Tätigkeiten und Tatsachen aus ihren Kräften und Bedingungen erklären will, stößt sie auf die Seele und andere philosophische Faktoren.

Diese Bemerkungen wollen nur das eine oder andere andeuten, worin die hohe Bedeutung des Werkes noch etwas gesteigert werden könnte. Die deutsche Literatur hat keine so kundige und vollständige Darstellung der empirisch-experimentellen Psychologie. Sie ist ein monumentaler Beweis katholischen Forscherfleißes.

2) *Lindworskys* „Experimentelle Psychologie", zuerst 1921 erschienen, war bereits nach kaum einem Jahre vergriffen, so daß ein Neudruck notwendig wurde: ein Beweis nicht nur für das allgemeine Interesse an dem Gegenstand, sondern auch für die Brauchbarkeit des Buches. Auf verhältnismäßig kleinem Raum versteht es der Verf., die beträchtliche Menge des Stoffes leicht faßlich darzustellen, daß auch Anfänger (für sie ist das Buch zunächst geschrieben) im allgemeinen ohne große Schwierigkeit folgen werden.

Dazu kommt eine gewandte, gefällige Darstellung. Hie und da wird sie allerdings sehr knapp, daß wohl ein unterrichteter Leser die kurze Fassung gelungen findet, aber Einzuführende sich kaum verdeutlichen werden, was damit gesagt werden soll. Der Verf. lehnt sich in Anordnung und Inhalt im allgemeinen eng an das Werk seines Lehrers *Fröbes* an, aber mit Selbständigkeit und dem Leser Führung bietend. Und überall sieht man den geschulten Fachmann.

Wir erwähnen noch einige Punkte. Daß die spezifischen Sinnesenergien im Verlauf des Lebens erworben und durch die äußeren Reize geschaffen worden sind und daß sich die Vielheit unserer Sinne aus einem einzigen primitiven Sinn irgend einer früheren Entwicklungsstufe des Menschen herausdifferenziert habe, wie es der Verf. für möglich hält (S. 68), will uns nicht annehmbar erscheinen. Dann werden die höheren Gefühle als Zusammensetzungen aus sinnlichen Gefühlen aufgefaßt (S. 214—8), so daß also ein ästhetisches Wohlgefallen am Kunstwerk oder ein Gefühl der Gottesliebe lediglich sinnliches Gefühl wäre. Ferner hält es der Verf. für annehmbar, daß es keine Unterschiede der Willensintensität gebe, sondern alle scheinbaren Unterschiede dieser Art, also zwischen dem entschiedenen Wollen des Mannes und dem tändelnden des Kindes, dem heroischen Wollen des Heiligen und dem des Schwächlings nur darin bestehe, daß verschieden kräftige Beweggründe bereitgestellt werden: „von einer Willensstärke könnte dann nicht die Rede sein, sondern nur von einer Willenskunst oder Willensgeschicklichkeit" (S. 233). Der Verf. hält dies nicht für bewiesen; es will uns aber ganz unhaltbar erscheinen. Das tüchtige Buch würde gewinnen, wenn er auf diese Ansichten verzichten würde.

3) *Geysers* „Abriß der allgemeinen Psychologie" ist eine verkürzte Wiedergabe seines „Lehrbuchs der allgemeinen Psychologie", was Einteilung, Inhalt und Eigenart betrifft, aber in neuer Form, sowohl für das Selbststudium, wie für den Unterricht bestimmt. Mit Klarheit und Anschaulichkeit geschrieben führt das Buch in leichter, angenehmer Weise in die einzelnen Fragen ein. Der Verf. betont mit Nachdruck, und wir möchten ihm darin recht geben, die organische Zusammengehörigkeit von empirischer und rationeller Psychologie, und daß erstere ohne beständige Heranziehung der Seele und anderer philosophischer Begriffe ihrer Aufgabe nicht genügt. Gleichwohl dürfte deshalb eine Teilung in empirische und rationelle Psychologie nicht so abzulehnen sein, wie es seine Ansicht zu sein scheint. Im vorliegenden Abriß sind beide Teile zu einem Ganzen verbunden. Alles Wichtigere aus der empirischen Psychologie ist mit Sachkenntnis behandelt, wobei es angenehm berührt, daß der Verf. überall, auch Meinungen

gegenüber, die bereits gang und gäbe sind, eine prüfende Selbstständigkeit bewahrt. Wir finden sie bei seinem Festhalten an einer weitgehenden nativistischen Raumanschauung, bei seiner Ablehnung der Zweiteilung in Lust- und Unlustgefühle und in anderem. Den ausführlichen empirischen Darlegungen gegenüber kommen die philosophisch-psychologischen etwas zu kurz weg; ein Fünftel des Raumes nehmen sie ein, vier Fünftel die empirischen. Wohl ein Beweis, wie schwer es ist, zugleich die empirische und spekulative Psychologie zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen. In den metaphysischen Fragen steht *Geyser* selbstverständlich furchtlos auf dem Boden der christlichen Philosophie. Er hat überhaupt Mut und Selbständigkeit genug, oft ein entschlossenes Nein zu sagen.

4) In *Grunwalds* Werk wird der Pädagog vieles nicht finden, was er sonst in einer Pädagogischen Psychologie zu finden hofft und vielleicht auch zu finden berechtigt ist. Er wird aber nicht wenig finden, was er sonst nicht antrifft. Der Untertitel sagt es. Derselbe will offenbar zugleich andeuten, daß hier nur ein Teil der pädagogischen Psychologie in den Vordergrund gerückt werden soll, nämlich die geistige Entwicklung von den ersten Jahren bis zur Reife. Die ausführliche Darstellung dieser Entwicklung, wie sie bisher kaum noch gegeben worden ist, ist das Neue an diesem Werke und macht es zu einer bedeutsamen Leistung. E wird zunächst eine Psychologie des Zöglings und Erziehers entworfen, des Kindes-, Knaben- und Mädchen-, des Jünglings- und Jungfrauenalters, der Geschlechter, Temperamente, Typen, endlich der Eigenschaften und Typen der Erzieher. Dann versucht der Verf. zu zeigen, wie sich das Verständnis für Wahr, Gut, Schön und Heilig im Kinde von innen heraus entwickelt, wie das Denken beginnt und sich bis zur Bildung der Weltanschauung fortsetzt, wie sich die Kunst entwickelt, wie endlich die Entwicklung der Sittlichkeit, des religiösen Denkens, Fühlens und Wollens beginnt und fortschreitet. Es sind feinfühlige Zeichnungen psychischer Eigenart und Entwicklung, hervorgegangen aus Kenntnis des Lebens, der Erziehung und Schule und aus großer Belesenheit; und alles in interessanter Darstellung mit Frische und Geist. Jeder wird, auch wenn er nicht alle Einzelheiten annehmen will, vielleicht auch hie und da einen zu starken Zug ins Theoretische und Geistreiche finden könnte, sehr viel Beachtenswertes und viel Anregung und Belehrung finden.

Der Verf. hält öfters die individuelle Geistesentwicklung zusammen mit der Geistesentwicklung der Menschheit, wie sie in der neuzeitlichen Völkerpsychologie, namentlich von *Wundt*, entworfen wird. Es war gut, daß er darin nicht weiter gegangen ist. Diese

Ergebnisse der Völkerpsychologie sind im einzelnen vielfach recht fraglich und bei *Wundt* in sehr wesentlichen Punkten ganz verfehlt, weil auf darwinistischer Grundlage aufgebaut. Einige philosophische Begriffe oder Ausführungen, z. B. was über das Unbewußte, über Triebe und Gefühle, Natur und Kultur, Sprachentwicklung des „Primitiven" (S. 55), über Werte als Forderungen" (S. 157), über Begriff und Urteil, Wesen der Kunst gesagt wird, könnten etwas schärfer und genauer gefaßt werden.

5) *Habrich* hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen eine Neubearbeitung seiner Übersetzung von *Merciers* vortrefflichen Psychologie nach der 9. französischen Aufl. herzustellen. Die erste Übersetzung nach der 7. Aufl. erschien 1903 und wurde in dieser Zeitschrift 32 (1908) 155—7 besprochen. Die Neubearbeitung enthält zahlreiche Verbesserungen, Zusätze, Angaben über wichtigere Arbeiten aus der deutschen Fachliteratur. *Habrich*, bekannt namentlich durch seine „Pädagogische Psychologie", war sehr befähigt, eine gute Übersetzung zu liefern, die ihm auch gelungen ist.

6) Die Neuauflage von *Lehmens* Psychologie hat die kundige Hand von P. *Beßmer* besorgt; wenigstens zum größten Teil. Einige Abschnitte, nämlich über den Ursprung der jetzigen Lebensformen, über Abstammung und Alter des Menschen, sehr solide Ausführungen, sind aus der Feder von P. *K. Frank*. Die übrigen Umarbeitungen und Erweiterungen beziehen sich namentlich auf mehrere Punkte des sinnlichen Lebens. Das andere ist wenig verändert. Der Herausgeber war bestrebt, den Charakter des viel gebrauchten Lehrbuches zu erhalten.

7) *Hagemanns* Psychologie hat in Prof. *Dyroff* nicht so sehr einen Bearbeiter, als vielmehr einen neuen Verfasser gefunden; unter seiner Hand hat das Buch einen bedeutenderen Umfang und ein neues Aussehen bekommen. Der Verf. war auch bei dieser Auflage mit neuer Sorgfalt und mit Sachkenntnis bestrebt, das Buch nach allen Seiten zu verbessern und auf den neuesten Stand der empirischen Forschung zu bringen, nicht nur Fremdes verarbeitend, sondern auch Eigenes bietend. Die metaphysischen Fragen sind in dieser Auflage zum Teil ausführlicher behandelt, treten aber noch immer zurück. Geistigkeit, Unsterblichkeit, Ursprung der Seele werden übergangen, offenbar, weil sie in einem andern Teil des *Hagemann*schen Lehrbuchs, in der Metaphysik, behandelt werden. Es scheint uns aber diese Trennung weniger entsprechend, weil die genannten so wichtige Fragen der Psychologie sind, daß sie in einem Werk, welches den allgemeinen Titel Psychologie führt, wohl nicht fehlen sollten.

8) Die Psychologie von P. *Monaco*, Professor an der Gregorianischen Universität, behandelt nicht, wie das jetzt gewöhnlich geschieht, das psychische Leben des Menschen allein, sondern, noch in Anlehnung an Aristoteles, zugleich auch das Leben der Pflanzen und Tiere. Der Verf. erklärt eingangs, sich eng an den hl. *Thomas* anschließen zu wollen. Er tut es auch, aber nicht in starrer Weise. Wir sehen einerseits, wie er in strenger Gefolgschaft des englischen Lehrers die Seele als alleinige Wesensform des Menschen und die Materie als ihr Individuationsprinzip annimmt, die Sinnesqualitäten als solche existieren läßt und die anderen traditionellen Lehrsätze festhält; andererseits hat er aber auch ein aufmerksames Auge für die neuen Fragen und Schwierigkeiten, welche die jetzige Psychologie und Biologie aufwirft. Darlegung und Beweisführung sind klar und scharf, die einzelnen Fragen werden mit Selbständigkeit behandelt und bieten auch dem kundigen Leser manche Belehrung. Hie und da geht die Darlegung ins Breite und würde durch Kürzung gewinnen. Dafür würde man nicht ungern noch einiges andere finden, was übergangen oder nur berührt wird, z. B. über Abstammung des Menschen, über Hypnotismus, Okkultismus, und eine reichlichere Aufnahme der empirischen Resulta : über die Wahrnehmungssinne, Gedächtnis, Assoziation, Sprache, Bewegung und anderes, Ergebnisse, welche auch die scholastische Psychologie, zwar nicht in der ausgedehnten Weise der empirischen ausführen, aber doch den wichtigeren Bestandteilen nach als naturgemäßen Unter- und Ausbau sich eingliedern sollte.

9) *Wunderle* sucht in seiner kenntnisreichen Schrift Natur, Entstehen und Entwicklung des „religiösen Erlebens" klarzulegen, wobei er aber dasselbe mit dem ganzen innern religiösen Leben identifiziert. Vielleicht ist diese Ausdehnung doch zu weit. Es wird die Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke „religiöses Erleben" und „Erfahren" und ihrer lateinischen Vorläufer im Mittelalter untersucht und dann mit Recht gegenüber der einseitigen Gefühlsbetonung der modernen Religionsphilosophie hervorgehoben, daß das religiöse Erleben neben dem affektiven Moment auch unbedingt das Erkennen einschließt. Die erste Entstehung des religiösen Lebens wird aus dem kausalen Denken des Menschen, die spätere Entstehung und Entwicklung in den einzelnen aus dem Zusammenwirken von Individuum und Gemeinschaft erklärt. Zum Schluß folgt eine Untersuchung des mystischen Erlebnisses. Hie und da wünschte man vielleicht etwas mehr Vertiefung. Sonst zeigt die Studie auf jeder Seite den unterrichteten Fachmann.

10) *Grabmann* will in seinem anziehenden Bändchen über das Wesen der katholischen Mystik unterrichten, die bekanntlich auch von der modernen Religionspsychologie oft behandelt wird, aber meist in unrichtiger Weise. Er entwirft ein Bild von ihr an der Hand einer systematischen Darstellung derselben, der Summa Theologiae Mysticae des Philippus a Ss. Trinitate († 1671), eines berühmten Theologen des Karmeliterordens, der sich auf die klassischen Schriften des hl. *Johannes* vom Kreuz und der hl. *Theresia* stützt. Das Wesenselement der Mystik, das ist der kurze Inhalt, ist die Beschauung, contemplatio, nach ihrer intellectuellen Seite betrachtet der simplex intuitus veritatis divinae, wie *Thomas* sagt; aber nicht die „erworbene, aktive" Beschauung, die durch die eigene Tätigkeit bei gewöhnlicher Gnadenführung erworben werden kann und der natürlichen Betätigungsweise der Seelenkräfte gleichgerichtet ist, sondern die „eingegossene, passive", welche die Grenzen des gewöhnlichen Gnadenlebens überschreitet, mehr der reingeistigen Natur entspricht und bei der die eigene Tätigkeit gegen die des hl. Geistes zurücktritt. Die Beschauung hat verschiedene Stufen, in deren Einteilung die Mystiker nicht übereinstimmen, nach der hl. *Theresia* hauptsächlich drei; das Gebet der Ruhe, das der Vereinigung, welches sich vielfach zur Ekstase, der Sistierung von Sinnestätigkeit und Bewegung, steigert, endlich das der geistigen Vermählung. Von der Beschauung sind gewisse unwesentliche Begleiterscheinungen zu unterscheiden, die leicht Täuschungen unterworfen sind, nämlich Visionen, Privatoffenbarungen und ähnliches. So zeigt sich die mystische Beschauung psychologisch als ein Erleben und Erfahren der Gegenwart Gottes, die erleuchtet und erwärmt. Aber dieses Erleben ist nicht ein exotisches, sondern das durch den hl. Geist bewirkte Erleben jener Gottesgemeinschaft, welche nach der katholischen Lehre die heiligmachende Gnade in der Seele jedes Gerechten bewirkt, des geheimnisvollen Teilhabens an Gottes Leben und seines Innewohnens in der Seele. Und das Ziel der Mystik ist das christliche Vollkommenheitsideal, die Liebe Gottes. — Das ansprechende und solide Büchlein wird jeder mit Nutzen und Genuß lesen.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

La Théologie de Saint Cyprien. Par *A. d'Alès*, prof. à l'Institut Catholique de Paris. (Bibliothèque de Théologie historique). Paris, G. Beauchesne, 1921. XVI, 432 S. 8°.

Der Verf., dessen unermüdlichem Fleiße wir schon mehrere sehr wertvolle Monographien über die altchristliche Literatur verdanken[1]), behandelt im vorliegenden Werke die gesamte theologische Lehre des hl. *Cyprian*. Die Werke dieses Kirchenvaters sind nicht zu umfangreich. Er bringt seine Gedanken nicht wie der leidenschaftlich ungestüme *Tertullian* in knorrigem, ängmatisch-dunklem und die Sprache vergewaltigendem Stile, sondern mit einer gewissen natürlichen Einfachheit und Anmut zur Darstellung; nicht selten läßt er aus der Fülle seines nur für Gott und die Kirche schlagenden Herzens warme Töne anklingen. Er schrieb zu einer Zeit, wo die Kirche von außen aufs grausamste verfolgt und im innern durch den Abfall von Tausenden ihrer Kinder und durch Schismen zerfleischt wurde; trotzdem er ein glühender Verteidiger der Einheit der Kirche war, geriet er gegen Ende seines Lebens mit dem Zentrum dieser Einheit, dem römischen Papste, in offenen Konflikt und war nahe daran, außerhalb der Kirche zu sterben. Aus allen diesen Gründen hat er von jeher die Augen der Gelehrten auf sich gelenkt. Freund und Feind durchforschten seine Werke, diese, um in ihnen Waffen gegen Rom und den Primat Petri zu finden, jene, um sie als Zeugen der katholischen Lehre anzurufen. Trotz alledem aber besitzen wir auf katholischer Seite bis jetzt noch kein Werk, das die Resultate aller Einzelforschungen und die theologischen Lehranschauungen Cyprians in ihrer Gesamtheit zur Darstellung brächte Darum muß man dem Verf. Dank wissen, daß er sich der Mühe unterzog, diese Lücke auszufüllen.

Das Werk ist in vier Bücher eingeteilt: 1. Gott und der Mensch, Fundamente der christlichen Lehre (hl. Schrift, Tradition, Privatoffenbarungen); 2. Die Kirche; 3. Die Sakramente (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Weihe und Ehe); 4. Das christliche Leben (Glaube Hoffnung und Liebe; Gebet; Die Heiden; Tod und Leben; Die christlichen Jungfrauen; Die christliche Nächstenliebe; Konfessoren und Martyrer).

[1]) La Théologie de Tertullien (1905), La Théologie de saint Hippolyte (1906), L'Édit de Calliste (1914).

Cyprian war kein scharfsinniger, spekulativ veranlagter Geist, wie *Tertullian*; er war vielmehr ein Mann der Tat und ein um das Wohl seiner Gemeinde und der Gesamtkirche treu besorgter Bischof. Von ihm darf man daher weder tiefsinnige noch originelle Gedanken über Gott, Trinität, Inkarnation und Erlösung, Sündenfall und Gnade erwarten. Tatsächlich hat er in keinem der genannten Gegenstände auf die lebendige Ausgestaltung des Dogmas befruchtend eingewirkt; aber es ist doch hoch anzuschlagen, daß er die katholische Lehre rein und unverfälscht wiedergibt und vor Entgleisungen bewahrt bleibt, wie sie bei dem geistig höher stehenden und mehr philosophisch gebildeten *Hippolyt* in der Trinitätslehre vorkommen. Eine ungebührlich große Rolle spielen bei ihm allerdings die Privatoffenbarungen, auf die er sich öfters beruft, um seine Maßnahmen zu rechtfertigen. Sehr interessant sind die Untersuchungen des Verf.s über den Bibeltext, den Cyprian benützte und die lateinischen Bibelübersetzungen, die zu seiner Zeit in Afrika in Umlauf waren.

Im Mittelpunkte der cyprianischen Theologie steht die Kirche; mußte er doch ihre Einheit, ihre Heilsnotwendigkeit und ihre monarchische Verfassung gegen Aufrührer in seiner eigenen Gemeinde und gegen den Schismatiker Novatian verteidigen durch seine Schrift De unitate ecclesiae, deren Lehre in dem Satze gipfelt: es gibt nur eine wahre Kirche Christi, und das ist jene, die auf Petrus gegründet ist und deren Vorsteher durch legitime Sukzession mit Petrus und dessen Nachfolgern in Verbindung stehen. Ist nun der Vorrang, den Petrus als Fundament der Kirche von Christus erhielt, ein wirklicher primatus iurisdictionis über die Gesamtkirche oder ein bloßes Symbol der Einheit der Kirche, indem ihn Christus früher als die übrigen Apostel an die Spitze seiner Kirche stellte, während er später allen Aposteln und damit auch deren Nachfolgern, den Bischöfen, dieselben Rechte und die gleiche Gewalt wie ihm übertrug?

Auf diese Frage, die schon so oft gestellt und erst vor einigen Jahren durch die Schrift *H. Kochs*: Cyprian und der römische Primat, mit der er seinen Abfall von der katholischen Kirche begründete, wieder in den Vordergrund gestellt wurde, antwortet der Verf. mit einer glatten Absage an *Koch* und die Verteidiger des Episkopalismus: die Schrift De unitate ecclesiae enthält im 4. Kapitel eine Anerkennung des wahren Primates Petri und seiner Nachfolger. Mit *Dom. Chapman* ist auch *d'A.* geneigt, die beiden Rezensionen, unter denen der Text überliefert ist, auf *Cyprian* selbst zurückzuführen. Übrigens ist der Primat Petri und seiner Nachfolger in anderen Parallelstellen klar genug

ausgesprochen und findet seine Bestätigung durch die Korrespondenz des Heiligen in Angelegenheit der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis und des Bischofs Marcian von Arles.

Allerdings glaubt auch *d'A.* zugeben zu müssen, daß die Vorstellung *Cyprians* von der Bedeutung des römischen Primates keine klare und bestimmte war. Er betonte zwar, daß der Anschluß an Rom unbedingt nötig sei und der Papst bei offenkundigen Verstößen gegen die Kirchengesetze einzugreifen habe, aber er schrieb doch den einzelnen Bischöfen eine zu große Selbständigkeit und Unabhängigkeit in der Regierung ihrer Diözesen zu. Er ging von der Überzeugung aus, daß der Hl. Geist die gutgesinnten Bischöfe unmittelbar durch sich so führen und leiten werde, daß der Einheit der Kirche kein Schaden erwachsen könne. An Stelle der Leitung von Rom setzte er bei normalen Verhältnissen die unmittelbare Leitung des Hl. Geistes. So kam er alsdann in der Praxis in eine Zwitterstellung zwischen wahrer Monarchie und reinem Episkopalismus. Die traurige Folge dieser Halbheit zeigte sich in seinem Konflikte mit dem Papste Stephan in der Angelegenheit der Ketzertaufe.

In der Sakramentenlehre endlich hat Cyprian durchschnittlich den orthodoxen Standpunkt eingenommen. Aber seine Leugnung der Gültigkeit der Ketzertaufe führte ihn notwendig zu der grundstürzenden und die Sichtbarkeit der Kirche gefährdenden Behauptung, daß die Gültigkeit der Sakramentenspendung vom wahren Glauben und der sittlich guten Verfassung des Spenders abhängig sei.

Dem Werke sind noch fünf Anhänge beigegeben: 1. Das Reskript des Papstes Stephan; 2. „Ecclesia principalis"; 3. Der anonyme Verfasser des Buches de Rebaptismate; 4. Der afrikanische Episkopat zur Zeit des hl. Cyprian; 5. Die Manuskripte Cyprians. Dann folgen mehrere Indices über die Stellen Cyprians, die Schrifttexte und die lateinischen Termini. Bei der Erklärung der Worte Stephans: Nihil innovetur nisi quod traditum est, vermisse ich ein Eingehen auf die von *A. Straub* (De Ecclesia II 405 ff Anm.) vorgeschlagene Deutung.

Möge das mit vielem Fleiß und großer Objektivität geschriebene Werk dazu beitragen, die Kontroversen über Cyprian zum endgültigen Abschluß zu bringen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Novum Testamentum graece. Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum edidit *Henr. Jos. Vogels*. Ed. 2. Düsseldorf, L. Schwann, 1922. XV, 661 p. M 175.— u. 200.

Novum Testamentum graece et latine. Ed. *Henr. Jos. Vogels*. I. tomus. XV, 401 p. II. tomus. 402—661 p. M 400. — u. 460.—.

Mit Freuden war die erste Auflage dieser wohlgelungenen katholischen textkritischen Ausgabe begrüßt und eingehend gewürdigt worden (ZkTh 44 [1920] 582—84). Der Neudruck befriedigt noch mehr, besonders nach einer doppelten Hinsicht. Zunächst ist in der einen Ausgabe der sehr ungern vermißte Vulgatatext ebenmäßig verteilt hinzugetreten, was freilich eine Teilung in 2 Bände zur Folge hatte. Unterhalb desselben wird auf Parallelstellen verwiesen. Sodann wurde der griechische Text samt dem Apparate überprüft und ergänzt. Da die erste Auflage schon so gut die richtige Wahl getroffen hatte, so ist die Zahl der Änderungen nicht erheblich. Bedeutsam ist zunächst Joh 1,3, wo die bekannte Verbindung des hl. *Augustinus* (ML 35,1384 u. ö.) der gewöhnlichen Auffassung Platz machen mußte. Lk 2,14 heißt es jetzt εὐδοκία[ς] (früher εὐδοκία.)

Indes vermißt der Rez. die Erfüllung zweier anderer a. a. O. ausgesprochener Wünsche. Die Einleitung hat dieselbe oft rätselhafte Fassung beibehalten, ja durch die nicht sonderlich glückliche Übersetzung ins Lateinische ist sie eher noch dunkler geworden. Im kurzen Vorwort zur 2. Aufl. ist dies durch eine schwer verständliche Bemerkung im gleichen Sinne verstärkt worden. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Verf., der ja kein Nachbeter fremder Grundsätze ist, sondern mit viel Glück neue Bahnen in der Textkritik betritt, dieselben in einem ergänzenden Hefte klar zusammenstellen möge. Für die Evangelien sind sie wohl, freilich an verschiedenen Stellen zerstreut, vorgelegt, nicht so aber für das übrige N. T. Erst dann wird ein vollgültiges Werturteil über sein Werk möglich sein. — Weiterhin wurde eine größere Selbstständigkeit in der Abteilung gewünscht. Auch diesmal ist *Nestle* noch allzusehr zu erkennen.

So wären neue Abschnitte zu machen, um nur das erste Evangelium zu erwähnen: Mt 7,21; 8,23; 9,9; 14,22; 18,15; 19,30; 21,28; 24,42, nicht 2,7; 4,25; 7,24. Aus den Briefen sei verwiesen auf Rm 8,1 (nicht 8,12); 13,1. 1 Kor 3,1 (nicht 3,3); Gal 3,6 (nicht 3,7); 3,19 (nicht 3,23; 5,2.) Phil 1,27 (nicht 2,1); 3,2. Col 2,4 (nicht 2,6); 3,1 (nicht 2,20). 1 Thes 3,6. 1 Tim 4,6 (nicht 4,1). Hebr 2,1; 4,14.

Es ist weder die Schuld des Verf. noch die des unternehmenden Verlegers, daß die gut ausgestattete und sauber gedruckte

Ausgabe nicht allen Theologen des armen Inlands zugänglich ist. Leider wird man darum vorderhand vielfach noch auf *Nestle* angewiesen sein, den die neue Fassung des Kirchengesetzes (cn 399) in noch weitherzigerer Weise duldet als das frühere Recht (Officiorum ac munerum n. 5 s).

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Der Babylonische Talmud. Übersetzt und kurz erklärt von Dr. *Nivard Schlögl O. Cist.* 2/3. Lieferung (S. 97—288) K 1480.—; 4. Lieferung (S. 289—384) K 1500.—. 8°. Wien, Burgverlag, 1922.

Prof. *Schlögl* hat einen der Wünsche, welche der Unterzeichnete S. 129—137 dieses Jahrgangs ausgesprochen hat, erfüllt und in die neuen Lieferungen seiner Talmudübersetzung die übliche Einteilung aufgenommen. Desgleichen ist am Umschlag des zweiten Heftes angegeben, wie im ersten die richtige Einteilung nach *Bombergs* Ausgabe anzubringen sei. Leider sind andere Wünsche unerfüllt geblieben. Ablehnende Urteile, die in weit härterer Form, zum Teile mit übertriebener Schärfe ausgesprochen wurden (*H. Laible* im Theol. Literaturblatt 42 [1921] 390—3; *A. Sulzbach*, Zeitsch. f. neut. Wissenschaft 21 [1922] 73—76) veranlaßten das Schicksal, welches der Ref. ahnen mußte und S. 131 angedeutet hat: *Schlögls* Talmudübersetzung beschränkt sich auf den ersten Traktat Berachôth. Nach dessen Abschluß folgt von Traktat 2—5 (Pea, Demai, Kilajim Schebiith) des ersten Seder nur die Mischna, d. i. der Text des offiziellen Rechtsbuches, ohne das charakteristische Element des Talmud, den erklärenden Kommentar, die gemara. Man frägt sich, warum der Herausgeber nicht lieber gleich jetzt die sehr begehrten Einführungen und Erläuterungen vorgelegt hat, um wenigstens von einem Traktat eine brauchbare Ausgabe vorzulegen. Statt dessen erhalten wir wohl eine fließende Übersetzung, welche die von *J. J. Rabe* (6 Bände, Onolzbach 1760—63) und *J. M. Jost* (6 B. Berlin 1832—34) glücklich ergänzt, aber nicht zum Titel paßt und in den Anmerkungen viel zu kurz ist. Auf eine Erweiterung derselben und auf sinngemäße Einteilung, die in Überschriften leicht geboten werden könnte, wurde leider nicht eingegangen.

Auch die genannten Rezensenten beklagten, daß *Sch.* seine Ansichten vom A. T. in diese Talmudausgabe hineinträgt. Hier sei nur verwiesen auf S. 317 A. 5 und 318 A. 5, wo er seine irrtümliche Ansicht von der Erschaffung der Eva wiederholt (vgl. S. 128 dieses Jahrgangs), S. 315 A. 1 (Pentateuchtheorie), S. 317 A. 8 (Schöpfungsbericht).

Es ist schmerzlich, feststellen zu müssen, daß auch dieses Werk die Erwartungen, die auf dasselbe gesetzt waren, leider nur unvollkommen erfüllt.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Der locus classicus des Primates (Mt 16,18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm. Von *Sebastian Euringer* (Sonderdruck aus der Festgabe für Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag. S. 141—179). Bonn u. Leipzig, Kurt Schröder, 1922. 8°.

Als seiner Zeit *Edmund Richer* beweisen wollte, Petrus sei nur das caput ministeriale der Kirche, wies er darauf hin, daß es ja Mt 16,18 nicht heiße: non praevalebunt adversus *te*, sondern adversus *eam* (Ecclesiam bei *Goldast*, Monarchia III 799); nach ihm hätte also „adversus *te*" eine Steigerung der Gewalt des Petrus bedeutet. Umgekehrt heute. Als *Harnack* in des hl. Ephraem Kommentar zum Diatessaron die Lesart „te non vincent" wirklich fand, mußte sie einen Beweisgrund abgeben, daß *Tatian* in den Evangelien nichts von Petrus dem Fundament der Kirche gelesen habe, sondern daß die Verheißung Mt 16,18 ihm nur einen rein persönlichen Vorzug ohne Bedeutung für die Kirche verspreche. Eine kritische Untersuchung, wie Mt 16,18 im Diatessarontext des hl. *Ephraem* gelautet habe, wäre also seit langem sehr am Platz gewesen; daß sie bisher fehlte, ist jedoch insofern entschuldbar, als nur ein Orientalist der Aufgabe gewachsen sein konnte, der, wie der Verfasser, des Armenischen und Syrischen kundig ist, der in dem einstweilen noch recht ungesichteten Chaos der Schriften *Ephraems* sich auskennt und auf dem Laufenden ist mit den neuern Studien der Syristen über das Diatessaron. Die vorliegende gründliche Arbeit füllt nun recht glücklich diese Lücke aus. Es ist eine rein kritische Studie, der Verf. hat die kritische Sorgfalt so weit getrieben, daß er sich die fragliche Stelle aus *Ephraem* aus den beiden armenischen Handschriften photographieren ließ. Er gibt zunächst von dem armenischen Text der Perikope eine neue genaue Übersetzung und auf Grund der übrigen Schriften *Ephraems* eine Erklärung ihrer dunklen Stellen. Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß *Ephraems* Diatessarontext Mt 16,18 in einer Form bot, die mit der heutigen im Wesen gleichbedeutend war (S. 166). *Aphraates*, so wird dann S. 156—161 gezeigt, hat in seinem Diatessaron die Stelle vom Kirchenbau auf Petrus ebenfalls gelesen. Es folgt S. 161—169 die schwierige Untersuchung, ob Ephraem neben dem Diatessaron auch die gesonderten 4 Evangelien kannte, mit dem Ergebnis, daß man bis zum Beweis des Gegenteils jedes

Evangelienzitat in den echten Schriften *Ephraems* als Diatessarontext betrachten muß oder darf. Eine Untersuchung der Ephraemzitate von Mt 16,18 (S. 169–174) schließt sich an. „Mit aller wünschenswerten Sicherheit ergibt sich, daß in *Ephraems* Diatessaron Mt 16,18 von der Kirche die Rede war, und daß dort die Stelle nicht lautete; „non praevalebunt adversus te". Hier erfährt man etwas wirklich komisches: *Resch* und *Harnack* hatten sich für ihre Ausdeutung des adversus te auf eine zweite *Ephraem*stelle berufen. aber in dieser geht das „te" nicht auf Petrus, sondern auf die Kirche, denn das Pronomen ist durch das Suffix am Verbum ausgedrückt, und zwar durch das weibliche Suffix. So sicher es also ist, daß Petrus nicht zu den Evastöchtern gehört, ebenso sicher ist es, daß jene Ephraemstelle nichts beweist. Einige kleinere Bemerkungen über die Form von Mt 16,18 bilden den Schluß.

Wir gratulieren dem Verf. zu seiner wertvollen Untersuchung. Manche Punkte sind durch ihn für immer festgestellt, wo noch Zweifel möglich sind, liegt der Grund darin, daß wir noch keine endgültige Ausgabe *Ephraems* besitzen.

Innsbruck. G. A. Kneller S. J.

History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. By *Thomas Hughes* of the same Society. Text. Volume II: From 1645 till 1773. With 6 Maps. 8°. London, Longmans, Green, and Co., 1917. XXV u. 734 SS. Documents Volume I Part. II. Nos. 141–224 (1605–1838). Ebd. 1910 (SS. I–XI. 599–1222).

Die Jesuitengeschichte in „Colonial" Nordamerika, d. h. im Gebiet der ehemals englischen Kolonien mit Einschluß von Canada, seit es englisch ist, wird mit dem vorliegenden Band abgeschlossen. Ihre Geschichte in „Federal" Nordamerika, d. h. im Gebiet der heutigen Union seit deren Gründung steht noch aus. Das Werk umfaßt also für die ältere Zeit vom 16.–18. Jahrhundert nicht die Tätigkeit der Jesuiten im ganzen Umfang der heutigen Vereinigten Staaten; nur kurz berührt werden die spanischen und französischen Jesuitenmissionen, die von Florida oder Mexiko und von Quebec ausgingen (S. 212–218, 231 ff, 251 ff).

Die katholische Kirchengeschichte der englischen Kolonien kann nicht auf Dutzende von Martyrern hinweisen gleich den Missionen der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten im Süden. Die Seelsorgsarbeit dort hat auch nicht den gleichen großartigen Zug wie die der französischen Jesuiten, die von der Mündung des Mississippi bis zu seinen Quellen in weniger als zwei Jahrhunderten

ein Werk der Christianisierung und Zivilisation vollbrachten, das auch Gegnern Anerkennung abgerungen hat (S. 211. 262. 317). In den englischen Kolonien waren der Missionäre immer nur wenige; zwischen 1634 u. 1647 schwankt ihre Zahl von 2 zu 5, zwischen 1763 u. 1773 von 18 zu 23 (S. 699). Indianer-Missionen konnten deshalb nicht in größerem Umfang unternommen werden, die Arbeit beschränkte sich im wesentlichen auf die Weißen, dazu war die Bedrängnis durch den Eigentümer von Maryland, den zweiten Lord Cecil Baltimore derartig, daß die Ordensleitung 1647 und 1662 ernstlich daran dachte, die Mission aufzugeben (S. 17. 68). Die Zahl der weißen Ansiedler in Maryland, dem Hauptgebiet der Mission, belief sich zudem nach Charles Baltimores Schätzung 1678 auf nur 20000, davon waren obendrein noch drei Viertel Presbyterianer, Independenten, Anabaptisten, Quäker, das übrige Viertel verteilte sich auf Anglikaner und Katholiken (S. 115). Katholiken und Quäker, heißt es ein andermal, seien nur ein Zwölftel der Bevölkerung (S. 452).

Trotzdem verdienen es die Jesuiten in den englischen Kolonien, daß die Geschichte sich mit ihnen beschäftigt. Sie waren dort bis zur Unabhängigkeitserklärung mit wenigen Ausnahmen (S. 81 ff) die einzigen Priester. Ihrer Obhut war somit der Keim anvertraut, aus dem die heutige katholische Kirche der Vereinigten Staaten hervorging, ohne ihre Bemühungen hätte für die spätere großartige Entwicklung der Anknüpfungspunkt gefehlt. Wie also für den Katholiken im allgemeinen alles kostbar ist, was von Nachrichten aus der Urkirche der ersten christlichen Jahrhunderte vorliegt, so verknüpft den nordamerikanischen Katholiken von heute ein ähnliches Band mit dem Leben und Leiden der ersten Jesuiten von Maryland; die Jesuitengeschichte hat für das englische Amerika eine Bedeutung wie kaum irgendwo anders. Auch sonst verdienen es die Gründer der Mission von Maryland, wie z. B. ein Thomas Copley (S. 47) oder Peter Manners (S. 74), daß ihr Andenken in Ehren gehalten wird.

Von den übrigen genügt es zu sagen, daß sie meist nach einem Jahrzehnt harter Arbeit in ungewohntem Klima sich aufgerieben hatten; in den Jahren 1632—1672 waren 21 Jesuiten für die amerikanische Mission bestimmt worden, davon erreichten 8 nicht das 42. Jahr, 1672 waren von den 21 nur mehr 4 am Leben (S. 77). Ein Vorrecht, das sonst in der Geschichte des Ordens ohne Beispiel ist, mag sich aus diesen Verhältnissen erklären: nach 7 Arbeitsjahren hatten die anglo-amerikanischen Missionäre das Recht zur Rückkehr (S. 79).

Maryland, der Hauptsitz der amerikanischen Katholiken, ist berühmt in der Geschichte der religiösen Toleranz: ein Gesetz,

das unter dem zweiten Eigentümer der Kolonie, Lord Cecil Baltimore, 1649 dort erlassen wurde, bestimmte Freiheit und Duldung für jede Form des Christentums (S. 36 f). Nach *Hughes* (S. 37) hat indes Lord Cecil mit diesem Toleranzgesetz gar nichts zu tun und jenes Gesetz über die religiöse Duldung war der Leichenstein für ihre tatsächliche Übung; das Gesetz darüber hielt man erst für notwendig, als in der Wirklichkeit die Duldung schwand. Immerhin blieb Maryland auch in der Folge noch duldsamer gegen die Katholiken als die anderen englischen Kolonien, die Jesuiten konnten dort mit Erfolg arbeiten (S. 127).

Natürlich zogen die religiös-politischen Stürme im Mutterland auch die Kolonien in Mitleidenschaft.

Als Cromwell die Königlichen 1644 entscheidend geschlagen hatte, fielen von Virginia aus Räuberbanden in das königstreue Maryland ein, von den 5 Jesuiten dort kamen 3 in den Unruhen um, Copley wurde samt dem Gründer der Mission Andrew White nach England geführt und mußte, weil er nach seiner Freilassung das Land nicht mied, 3 Jahre im Kerker weilen (S. 10 ff). Im Jahre 1655 kamen die Puritaner zur Herrschaft, das Haus der Jesuiten wurde ausgeraubt, sie selbst mußten in einem Erdloch zu Virginia ihr Leben fristen (S. 54. 59). Neue Unruhen 1689; nach Ausbruch der „glorreichen" Revolution, die Jakob II stürzte, wurden die Kapellen geschlossen, der einzige Priester, der nicht floh, kam ins Gefängnis (S. 156). Die neue Verschärfung der englischen Katholikengesetzgebung seit Wilhelm III machte sich auch in den Kolonien bemerkbar; ein Beispiel bietet die empörende Vertreibung der französischen Katholiken aus Acadia 1755, die durch Longfellows Evangeline weiter bekannt geworden ist (S. 174 ff). In Pennsylvania durften nach Wilhelms III Thronbesteigung alle Beamten ihre Stellung beibehalten, Roman Catholiques only excepted, und diese Ausnahmebestimmung findet zahlreiche Wiederholung in der Gesetzgebung der Kolonien (S. 180—204). Die weitere Entwicklung ist die Geschichte eines beständigen Kämpfens und Ringens gegen Druck und Verfolgung (S. 435 ff). Die gesetzgebende Versammlung, sagt etwa 1765 der Jesuit Caroll, hielt ständig ein wachsames Auge auf die Katholiken und versuchte einigemal ihre völlige Unterdrückung (S. 525); wir können wenig mehr tun, klagt 1710 ein anderer, als daß wir die Unsrigen zusammenhalten (S. 437). Dennoch zeigen protestantische Beschwerden, daß noch Protestanten für die katholische Kirche gewonnen wurden (S. 447 ff). Etwa seit 1708 eröffnete sich auch in Pennsylvanien den Jesuiten ein Arbeitsfeld, von 1732—1763 wurden dort 6 Kapellen gebaut, 1765 zählte man etwa 3000 Kommunikanten (S. 502. 508). Wir haben, schreibt ein Jesuit, 1740 hier alle erdenkliche Freiheit, der bessere

Teil der Leute begegnet uns mit Achtung (S. 496). Vielfach waren die Katholiken in Pennsylvanien Deutsche, für die man deutsche Jesuiten kommen ließ (S. 500). Von großer Bedeutung war es, daß die furchtbaren englischen Katholikengesetze in Amerika nicht in Geltung gesetzt wurden (S. 447).

Natürlich hatte die Kolonialregierung sich auch mit den Franzosen in Nordamerika und den Jesuiten in den französischen Ansiedlungen zu beschäftigen. Heinrich IV von Frankreich hatte 1603 einem französischen Kalvinisten amerikanische Landstriche zwischen dem 40. u. 46. Breitegrad, Jakob I von England 1606 der London und Plymouth Company solche zwischen dem 34. u. 45. Grad verliehen (S. 231). Zusammenstöße waren also unvermeidlich; 1613 zerstörten die Engländer die französische Niederlassung in Acadia, 1629 die in Quebec und damit natürlich auch die Jesuitenmissionen (ebd.). Später meinten indes eher die Engländer von den Franzosen fürchten zu müssen; man rechnete zwar nur 80.000 französische Kanadier gegen 2 Millionen englische Ansiedler, allein die Franzosen waren geeint und bereit, für ihre Regierung einzutreten, von den sog. „englischen" Kolonien aber stand jede fast für sich und sie waren bewohnt von einem Gemisch aus englischen Abkömmlingen, Deutschen, Holländern, Iren, Schotten, ganz abgesehen von den 800.000 Negern (S. 208. 228). In dem spätern New-York konnte man 18 verschiedene Sprachen hören (S. 141). Die Entdeckungsreisen, wie alle Arbeit für Mission und Zivilisation gingen fast nur von den Franzosen aus (S. 225). Ehe der Streit zwischen den beiden Nebenbuhlern 1755 zum Entscheidungskampf sich entwickelte, wurde viel gestritten, wem das Recht auf den Besitz Nordamerikas zukomme; man bemühte sich namentlich um die „Fünf Nationen" der Irokesen, die zwischen den beiden Mächten in der Mitte lagen.

Die Tätigkeit der französischen Jesuiten in Kanada hatte sich vor allem die Bekehrung der Indianer zum Ziel gesetzt; von Quebec dehnten sie in diesem Sinne ihre Arbeit allmählich nach allen Richtungen der Windrose aus (S. 252 ff). Der Vorstoß nach Südosten brachte sie zu den gefürchteten Irokesen (S. 281 ff), dem „Türken der amerikanischen Kirchen", die noch 1649 die wohlorganisierte Huronenmission zerstört hatten (S. 336 f). Ihre Bemühungen um diese wildesten unter den Indianern konnten natürlich den Engländern nicht gleichgültig sein, namentlich erregte es Verdruß, daß sie nach zwei Missionsversuchen 1654 u. 1665 im Tal des Lorenzstromes zu Caughnawaga eine Reduktion für die Irokesen eröffneten, die eine starke Anziehungskraft auf die Wilden ausübte. Nun fürchteten die Engländer, die Irokesen möchten ihre Biberfelle künftig nur mehr

nach Quebec zum Verkauf bringen. Zudem waren Branntwein und Rum, die den Indianer alle Laster brachten, von denen sie bisher nichts wußten, in der Reduktion verboten, die Händler mit derartigem Gift fühlten sich geschädigt: und daher Feindschaft gegen die Missionäre nach allen Seiten (S. 340 ff). Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Kolonie, die am meisten Rum lieferte, Massachusetts, 1647 den Jesuiten, der sich zum zweitenmal im Land treffen ließ, mit dem Tod bedrohte (S. 109. 118). Bellomont, Gouverneur von New-York, ging so weit, daß er 1700 den Irokesen über 100 Dollars für jeden Jesuitenkopf anbot; im Jahr zuvor gedachte er sie durch Geld zur Auslieferung der Missionäre zu bringen, die er dann als angebliche Feinde seines Königs nach England zur Bestrafung senden wollte (S. 388 ff). Das Schlimmste schien zu befürchten, als Kanada unter englische Herrschaft kam, aber die Zeiten waren schon andere geworden, und es blieb alles beim Alten (S. 414). Nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu traten namentlich Sulpizianer an die Stelle der Jesuiten (S. 420).

Hoffentlich genügen diese dürftigen Bemerkungen, um von dem reichen Inhalt des Bandes eine ungefähre Vorstellung zu geben. Über die Behandlung des Stoffes und die Darstellung ist dasselbe zu sagen, wie über den ersten Band (diese Zeitschrift 32, 1908, 383 ff). Zum größeren Teil beruht das Werk auf archivalischen Studien; es galt, die Aktenstücke im Ordensbesitz und anderswo aufzustöbern, zum erstenmal ihren Inhalt auszuschöpfen und vollständig zur Darstellung zu bringen. Weil das Buch Bresche legen muß in eine Welt von Vorurteilen und Verdrehungen, so durfte kein Satz ohne Beleg gelassen werden, der Text ist deshalb durch reiche Hinweise auf die Quellen und durch Belege gestützt, dazu sind manche von den Berichten über die amerikanische Jesuitenmission in dem Dokumentenband ausführlich wiedergegeben.

Die oben notierte zweite Hälfte des ersten Dokumentenbandes, durchlaufend mit der ersten Hälfte paginiert, bietet nun freilich nur die Fortsetzung der Sektion II—VII, in denen die Aktenstücke über das Eigentum der Maryländer Jesuiten vereint sind. Die Dokumente sind zu Gruppen vereint und durch Anmerkungen und Einleitungen erläutert, so daß das Ganze eine Abhandlung darstellt über einen Gegenstand, der zu vielen Streitigkeiten Anlaß geboten hat. In den Aktenstücken kommt übrigens vieles zur Sprache, was auch abgesehen von den Eigentums- und Rechtsfragen von Bedeutung ist.

Wir wünschen dem Verfasser, daß es ihm trotz der schlimmen Zeitverhältnisse bald möglich sein möge, die Schlußbände seiner mühsamen und verdienstlichen Arbeit erscheinen zu lassen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Franz Beringer S. J., **Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch.** 15., von der hl. Pönitentiarie gutgeheißene Aufl., bearbeitet von *Pet. Al. Steinen S. J.* Paderborn 1922, Schöningh. II. Band: Kirchliche Vereinigungen von Gläubigen. XV, 548 S. 8°. M 102.—.

Der Wunsch, das Werk bald vollendet zu sehen, den wir bei Besprechung des I. Bandes (in diesem Jhg. S. 304) ausgesprochen haben, ist bereits erfüllt. Der II. Band beschäftigt sich mit den Ablässen, die auf Grund der Zugehörigkeit zu kirchlichen Vereinen gewonnen werden können. So muß der allgemeine theoretische Teil die kirchliche Lehre von den Vereinen und Bruderschaften mit Berücksichtigung der can. 684—725 (l. II tit. 18 u. 19) behandeln. Ihm folgt die Aufzählung der verschiedenen Vereinigungen mit Angaben über ihre Gründung, Entwickelung, Zweck, Privilegien und Ablässe. Im 3. Teil endlich folgen die verschiedensten Formulare für die Errichtung, Aufnahme, Segnungen, Bittgesuche u. dgl.

Eine nicht ganz leichte Frage des theoretischen Teiles ist die der Unterscheidung der verschiedenen Vereine; und doch ist sie von Wichtigkeit, um zu wissen, ob ein bestimmter Verein der kirchlichen Gesetzgebung und der Visitation durch den Ordinarius unterworfen ist, ob und von wem er aufgehoben oder unterdrückt werden kann. In den oben angeführten Abschnitten des kirchlichen Gesetzbuches ist von folgenden Vereinen die Rede:

1) Vereine, vor denen die Gläubigen gewarnt werden sollen; dazu gehören geheime, (ausdrücklich) verworfene, aufrührerische, verdächtige Vereinigungen und solche, die (wenn sie auch in ihrem Wesen und Zweck nicht verdächtig wären) sich der rechtmäßigen kirchlichen Überwachung entziehen wollen (can. 684).

2) Katholische Laienvereinigungen. Sie sind nicht durch die kirchliche Autorität errichtet oder approbiert, wohl aber können sie durch Bischöfe und Päpste empfohlen sein und Gnaden und Ablässe erhalten. Doch sind sie der kirchlichen Vereinsgesetzgebung und der Visitation des Ordinarius loci nicht unterworfen (can. 686 § 1,2).

Als einziges Beispiel hiefür wird vom Vf. ebenso wie von *Prümmer* (Manuale iuris can. q. 266) der Vinzenzverein angeführt, wohl weil wir für ihn eine ausdrückliche Entscheidung der Konzilskongregation vom 13. Nov. 1920 (A. A. S. 13, 135) haben: Dieser Verein sei nicht von der kirchl. Autorität gemäß c. 686 § 1 errichtet oder approbiert; daher könne der Bischof nicht die in jenem can. erwähnten Jurisdiktionsrechte ausüben; nur gemäß des aus can. 336 § 2 entspringenden allgemeinen Aufsichtsrechtes könne er einschreiten, wofern es sich um Mißbräuche im Gebiet des Glaubens und der Sitten handle. —

Jedoch gehören zu dieser Kategorie gewiß noch manche vom Verf. aufgezählte Vereine, wie z. B. der Piusverein, der Kath. Schulverein in Österreich u. dgl. Es wäre vielleicht in einer Neuauflage bei den einzelnen Vereinen gut, es jeweils anzuführen, denn ihnen gegenüber hat der Ordinarius nur das allgemeine Aufsichtsrecht, nicht aber die Rechte, wie er sie über die eigentlichen kirchlichen Vereine hat.

3) Kirchliche Vereine im eigentlichen Sinn; dies sind solche, die von der kirchlichen Autorität entweder errichtet oder wenigstens bezüglich ihrer Existenz und Statuten approbiert sind. Das formelle Errichtungsdekret gibt dem Verein die Rechte einer juridischen Person; das bloße Approbationsdekret gibt nur das Recht zum Bestehen und die Fähigkeit, geistliche Gnaden, besonders Ablässe zu erlangen. Sie werden errichtet zur Förderung eines vollkommenen christlichen Lebens, Übung von Werken der Frömmigkeit oder Nächstenliebe, Hebung des öffentlichen Kultes (can. 685). — Man könnte nun glauben, daß diese Gliederung der Zwecke zugleich die Grundlage bilde für die weitere Einteilung dieser kirchlichen Vereine. Doch ist dies nur teilweise der Fall. Die einzelnen Gattungen der eigentlich kirchlichen Vereine sind nämlich (can. 700 ff):

a) Dritte Orden; ihr Zweck ist zwar ein vollkommeneres christliches Leben, doch nicht so, daß nicht auch andere Vereine den gleichen Zweck verfolgen könnten; als wesensbestimmend kommt hinzu, daß die Tertiarier nach dem Geist und unter der Leitung eines eigentlichen Ordens jenen Zweck erstreben.

b) Fromme Vereinigungen und Sodalitäten (piae uniones et sodalitia can. 707 ff). Ihr Zweck ist die Übung von Werken der Frömmigkeit oder der Nächstenliebe; doch auch dieser Zweck ist ihnen nicht so eigentümlich, daß sie sich dadurch von allen übrigen unterscheiden. Eher könnte man sagen, ihr entscheidendes Merkmal sei, daß sie nicht notwendig einer formellen Errichtung durch die Kirche bedürfen, sondern nur mindestens der Approbation des Ordinarius; allerdings können sie auch formell errichtet sein und genießen dann die Rechte einer moralischen Person. Unter sich sind die piae uniones und die sodalitia dadurch unterschieden, daß letztere nach Art einer organischen Körperschaft konstituiert sind.

c) Bruderschaften (confraternitates) sind Vereinigungen, die einerseits die Organisation der Sodalitia haben, andererseits aber „auch" (also nicht notwendig „allein") den Zweck verfolgen, den öffentlichen Kult zu heben. Zudem unterscheiden sie sich von den anderen Vereinen dadurch, daß sie nur durch ein formelles Errichtungsdekret entstehen können, nie durch bloße

Approbation can. 707. 708). Daher sind sie auch dem Vorrang nach an zweite Stelle, gleich nach den Tertiaren einzureihen (can. 701).

Zur Unterscheidung nun zwischen piae uniones und sodalitia resp. confraternitates wäre zu erklären, was die „organische Gliederung" (ad modum organici corporis constitutae can. 707) bedeutet. Besteht sie bloß darin, daß die Vereinigung eine juridische kirchliche Person ist, so daß sie nach can. 691 Vermögen besitzen und verwalten kann, allerdings unter Aufsicht des Ordinarius? Es scheint nicht; denn dieses Recht kann auch eine pia unio erhalten, wenn sie nur ein formelles Errichtungsdekret hat (can. 687). *Prümmer* sagt: (n. 267 Anm. 7) „Aliqua associatio constituit organicum corpus, si est verum collegium ecclesiasticum habens propriam administrationem bonorum, proprios officiales et saepe quoque proprium habitum vulgo ›saccum‹". Die eigene Kleidung ist sicher nicht das entscheidende Merkmal, da sie nicht wesentlich, in vielen Ländern auch nicht mehr in Brauch ist, und auch dort, wo sie in Brauch ist, nur dann getragen werden muß, wenn die Bruderschaft „collegialiter" einer kirchlichen Funktion beiwohnt. Ebenso ist die eigene Güterverwaltung nicht das entscheidende Merkmal, da jede juridische Person dieses Recht hat. Auch unser Autor (vgl. n. 34) spricht sich nicht klar darüber aus. Ohne anderen Erklärungen vorgreifen zu wollen, scheint uns der wesentliche Punkt im folgenden zu liegen: die „constitutio ad modum organici corporis" besteht darin, daß der Verein ein „persona moralis collegialis" ist. Nach can. 99 ff gibt es nämlich in der Kirche personae morales collegiales et non collegiales; erstere bestimmen ihre Offiziale und Akte durch Wahl oder Majoritätsbeschluß. Wenn deshalb in verschiedenen Gegenden Verschiedenheiten bestünden, so könnte man doch von einer Bruderschaft im eigentlichen Sinne sprechen, wenn sie nur durch das Errichtungsdekret eine persona moralis collegialis geworden ist. Der Verf. meint n. 35, daß sie „ohne diese strengere kollegialische Form" doch wenigstens als eigentliche Bruderschaften behandelt würden.

Ebenso ist nicht recht geklärt, was die Bruderschaft von der Sodalitas unterscheidet, nämlich der Zweck „ad incrementum quoque publici cultus". Und doch scheinen uns diese beiden Bedingungen einer Klärung zu bedürfen, wenn man z. B. die Frage stellt, ob die Marianischen Kongregationen nur piae uniones oder sodalitia oder confraternitates sind.

Wir haben diesen einen Punkt herausgegriffen, um zu zeigen, daß es keine leichte, aber doch verdienstreiche Arbeit war, das Werk *Beringers* nach den neuen Bestimmungen umzuarbeiten. Möge die Arbeit den Erfolg haben, vom Klerus fleißig benützt zu werden, um durch die kirchlichen Vereine den von der Kirche erstrebten Zweck zu erreichen!

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt. Von *Franz Stingeder*. 2. Bd. der „Predigt-Studien". Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. Herausgegeben von *Adolf Donders* und P. Dr. *Thaddäus Soiron O. F. M.* Paderborn 1920, Schöningh. M 12.— u. 40% Zuschlag.

Der verdiente Homiletiker und Domprediger in Linz a. d. Donau hat sich in dieser Studie zur Geschichte der „Schriftpredigt" d. h. der Predigt in Anlehnung an die hl. Schrift ein neues Verdienst erworben. Seine Absicht, nicht nur einen Beitrag zur Predigtgeschichte zu geben, sondern auch ein Hilfsmittel der „Methodenlehre der homiletischen Schriftauslegung", ist gewiß erreicht. Er „schärft den Blick für die Unterscheidung von Vorzügen und Schwächen und weitet den Gesichtskreis über die Höhenpunkte und Tiefstände der Predigtentwicklung" (Vorwort). In dieser Richtung ist des Interessanten und Neuen gar viel geboten. Auch bei den Großen werden wir neben den Vorzügen derselben auch auf ihre Schwächen aufmerksam gemacht. Man lese nur, was da über *Origenes* (S. 13 ff u. auch später z. B. S. 77) gesagt wird, über die großen Kappadozier S. 25 ff besonders über *Gregor von Nazianz*, „den Meister antiker Rhetorik" (vgl. dazu *E. Norden*, „Antike Kunstprosa" I. S. 562 ff). Doch haben wir hier auch ein Beispiel, wie die Schwächen auch entschuldigt und aus den Umständen erklärt werden. Ähnlich ist es bei *Chrysostomus* (S. 33 ff), wo die Entschuldigungen mehr aus den persönlichen Anlagen erfolgen. Ebenso sehen wir die lateinischen großen Väter, einen *Ambrosius* und selbst *Augustinus*, ihren Tribut an die Schwächen der Zeit zahlen (S. 39 u. 42), aber auch ihre Größe und den Fortschritt gerade dann, wenn sie ihrem eigenen Genius folgen. Was hier aus der patristischen Zeit beispielsweise angeführt ist, findet sich ebenso trefflich behandelt in den folgenden Perioden.

Eine Fülle von Licht geben aber die allgemeinen Bemerkungen und die Charakterisierung der einzelnen Perioden und der Phasen der Entwicklung, vgl. S. 7. 51. 58 (Rückblick) für den ersten Zeitraum, dann für den zweiten Zeitraum — das christliche Mittelalter (600—1520) S. 61. 65. 83. 98 und endlich für den dritten die Neuzeit: Vom Ausgang des Mittelalters bis zur Blütezeit des homiletischen Klassizismus. Hier ist besonders interessant: A. der homiletische Tiefstand und seine Erscheinungen im 17. Jhdt. (S. 149) und speziell „Die Entartung der Predigt in Spanien" (S. 152). B. „Die hl. Schrift in der klassizistischen Predigt" (in Italien und Frankreich). C. „Die hl. Schrift in der vom französischen Klassizismus beeinflußten Predigt der neueren Zeit" (S. 170 ff). Hie

kommt besonders die deutsche Predigt zur Behandlung und auch „die homiletische Theorie und ihr Verhältnis zur hl. Schrift". Endlich folgt D. Die Predigt der Gegenwart mit der Schlußbetrachtung. Eine Fülle von Anregungen, kritischen Urteilen und Richtlinien sind besonders in dem letzten Teile geboten. Erstaunlich ist der Fleiß, die Kenntnis und Belesenheit des Verfassers. Schon das allgemeine Literaturverzeichnis füllt mehr als 7 Seiten. Dazu kommt noch die Literatur für die einzelnen Zeiträume; die Anmerkungen und Fußnoten b eugen deren Gebrauch. In Einzelheiten und bei manchen Urteilen stutzt man zuweilen und möchte wohl anderer Meinung sein, aber dann muß man vor den Beweisen und Zeugnissen sich beugen. Jedenfalls aber hat der Autor seinen Zweck erreicht.

Innsbruck. Ferdinand Schüth S. J.

Das ewige Licht. Predigten und Reden von P. *Bonaventura Krotz O. Pr.* Herausgegeben von Dr. *Adolf Donders*, Professor an der Universität zu Münster i. W. 8° (XII u. 120 S.). 1.—5. Taus. Freiburg i. Br., Herder, 1920. M 19.60, geb. M 23.— u. Zuschl.

P. Bonaventura O. Pr. Ein Lebensbild gezeichnet von *Adolf Donders*. Freiburg i. Br., Herder, 1918. 8°. (VIII u. 325 S.) M 6.—, geb. M 6.80 u. Zuschläge.

Der Herausgeber der Predigt-Studien hat mit diesen Veröffentlichungen aus dem Nachlaß des gefeierten Kanzelredners wie schon vorher durch die Biographie desselben einen wertvollen Beitrag zur neuesten Geschichte der Kanzelberedsamkeit gegeben. Das „Geleitwort" des Herausgebers muß beachtet werden, wenn man diesen Skizzen und auch mehr oder weniger ausgearbeiteten Reden gerecht werden und sie richtig einschätzen will; sonst möchte vielleicht mancher enttäuscht werden, und zwar nicht zum wenigsten einstmalige Zuhörer des Predigers. Ganz wird man das aber erst verstehen, wenn man aus der Biographie besonders das 4. Kap. „Der Prediger" gelesen hat. Da heißt es S. 132: „Das lebendige Wort war seine Kraft, das geschriebene war es nie; das gedruckte wird es nicht sein können". Man vergleiche auch, was S. 100 über die Vorbereitung seiner Predigten gesagt wird und S. 127 f über das Verhältnis der Rede zum Geschriebenen und über seine Kraft der Improvisation. Es gilt auch von diesen zumeist vom Prediger selbst geschriebenen und sorgfältiger ausgeführten Reden, was S. 129 gesagt ist: „Eben daraus ergibt sich auch wie ungewöhnlich verschieden der Eindruck des geschriebenen Bonaventurawortes von dem gesprochenen ist, wie schwer es

darum bleibt, unter den einzelnen gedruckten Reden und Predigten sich das vorzustellen, was in ihm ehedem die Menschen überwältigt hat, es sei denn, daß man sie einst gehört hätte, und daß daher das tote, in die Lettern gegossene Wort nur die Aufgabe hätte, das neu vor die Seele zu zaubern, was die Erinnerung in den Tiefen des Herzens noch festhält". Diesen ist denn auch in erster Linie diese Veröffentlichung gewidmet; sie wird aber gewiß auch noch weiteren Kreisen nützlich sein, wenn uns auch nicht, wie z. B. die Reden des Demosthenes, in der schriftlichen Überlieferung die Persönlichkeit des Redners selbst den fernsten Geschlechtern lebendig erscheint. P. Bonaventura scheint eben ein Muster der gar nicht seltenen Redner zu sein, welche eine Rede nicht schreiben können, wie sie dieselbe halten wollen und sie auch nicht halten können, wie sie dieselbe auch mit noch so großem Fleiße ausgearbeitet haben. Die konkrete Persönlichkeit ist eben das eigentliche Material der Redekunst, besonders wie sie auf ihrem Gipfelpunkt als schöne Kunst zu bezeichnen ist. Sie wird nur fälschlich als Wortkunst bezeichnet und so neben der Poesie, aber nicht als schöne Kunst klassifiziert. Das mag von der geschriebenen Rede gelten, die sich aber zur Rede nur wie ein Grundriß zum Bauwerk verhält. Das Kunstwerk ist erst die Rede im Redner; es ist die Idee — hier vor allem seines Willens als in sich gut (bonum in se) — zur Anschauung gebracht in seiner Persönlichkeit. Das Leben und diese Entwürfe aus dem Nachlaß des unvergeßlichen P. Bonaventura bilden einen kräftigen Beweis dafür.

Innsbruck. Ferdinand Schüth S. J.

Dr. *I. Klug*, **Ringende und Reife.** Lebensbilder vollendeter Menschen. Paderborn 1921, Schöningh. (473 S.) M 30.—.

Man hat gegen Ende des Krieges und nach demselben oft von einem mystischen Zug gesprochen, der durch unsere Zeit gehe und so manche der Heimkehrer erfasse. Es mag meist die stille Sehnsucht nach besseren und höhergesinnten Menschen der Grund gewesen sein; aber vielfach verlor sich dieser sogenannte mystische Zug in ein unnützes Grübeln über das Wirken Gottes in erwählten Seelen, oder es kam sogar vor, daß Leute, die nicht einmal Gottes Gebote beobachteten, sich mit der gleichen Neugierde wie okkultistischen Phänomenen auch den mystischen Erscheinungen zuwandten, gleich als ob sie wie einem Medium das Kunststück ablauschen und dann selbst praktizieren könnten.

In diesem Buch bietet Prof. *Klug* praktische Mystik; nicht das geheime Walten der göttlichen Gnade soll hier erforscht werden. Nein, die großen herrlichen Heroengestalten in ihrem Ringen um die Vollendung, wie sie allmählich die Hinderniss abstreifen, die sich dem Wirken der Gnade entgegenstellen, wie sie das Herz großmütig losreißen vom Ich und seinem Begehren, so daß der Zug der Gnade sie nach oben reißen kann, wie sie dann gleichsam wieder zurückkehren, aber so, daß die Dinge der Welt nicht mehr Macht über sie haben, sondern ihnen Macht über diese Dinge gegeben ist. Die Gestalten sind gut ausgewählt, verschiedene Nationen, verschiedene Stände, verschiedene Anlagen und äußere Verhältnisse: Franz v. Assisi. der reiche lebenslustige Kaufmannssohn, Antonius v. Padua, einst ein heißblütiger Jüngling, Elisabeth, das sinnige Mädchen und die sich so schwer vom Gemahl trennende Frau, Heinrich Suso, der gemütsreiche Mystiker, Ignatius v. Loyola, einst der ehrempfindliche Offizier, Thomas More, der gewandte Advokat und Staatskanzler, der arme einfache Pfarrer von Ars, der einstige Bauernsohn, dem die Studien so schwer fielen; sie sollten, so möchte der Verf., jedem sagen: Wir waren Menschen wie du: wir sind aus Ringenden zu Reifen geworden; den Weg, den wir gegangen sind, kannst auch du beschreiten.

Und doch hat jedes Lebensbild wieder sein eigenes Kolorit; jedes sagt dem heutigen Menschen etwas anderes, aber etwas wichtiges, gerade in unserer Zeit. Denken wir uns die Einschätzung der irdischen Güter, wie sie ein hl. Franz v. Assisi als Vollendeter hatte, mitten in unsere Zeit der Gegensätze zwischen Überschätzung jener Güter und barbarischer Zertrümmerung: einen hl. Antonius mit seiner feurigen Predigt gegen die Unterdrücker und Ausbeuter und seiner helfenden Liebe gegen alle moralisch oder sozial Entgleisten; eine hl. Elisabeth in die Familien. wo durch Mangel an Opfermut der Frau das Kriegs- und Nachkriegsunglück noch härter drückt; einen Thomas Morus mitten in unsere gebildete Männerwelt, die vor lauter Furcht ihre Pflichten gegen Christus und seine Kirche beiseite schiebt; einen sel. Viamey unter die zaghaften und kleinmütigen Priester; — wie könnten sie uns alle ringen lehren, bis wir zur Reife kommen.

Und die Lebensbilder sind auch wahr und getreu; die beigegebenen Literaturverzeichnisse legen Zeugnis ab von dem Fleiße und der Liebe, mit der sich Verf. in die Gestalten hineingelebt hat.

Möge es ihm vergönnt sein, noch manches derartige Buch seinem Leserkreis zu schenken, und den Leser- und noch mehr den Nachahmerkreis recht erweitert zu sehen.

Innsbruck. A. Schmitt, S. J.

Die Devotionsbeichte. Lehre und Anleitung von P. *Ph. Schärsch Obl. M. J.* Leipzig 1920, Vier-Quellen-Verlag. (229 S.) M 11.—, geb. M 14.—.

Das Büchlein möchten wir Priestern, die eine große Anzahl von Andachtsbeichten zu hören haben, recht empfehlen; auch für Lesungen und Konferenzen bei Exerzitien kann es gute Dienste leisten. Es enthält zunächst dogmatisch korrekt die Lehre vom Wesen der läßlichen Sünde, von der Art und Weise, wie sie auch außer der Beichte getilgt werden kann und von den vielen Mitteln, Vergebung derselben zu erlangen, aber ohne dadurch der sakramentalen Beichte ihre eigene Bedeutung und spezielle Wirkung (Vermehrung des Bußgeistes, des Abscheus vor der Sünde, der Freude am Dienste Gottes) zu schmälern. Ebenso hält der Verf. die richtige Mitte bezüglich der Vollständigkeit und Gewissenserforschung, sowie der Häufigkeit der Devotionsbeichte, indem er nicht allen Pönitenten unter allen Umständen das Gleiche anrät. Besonderes Gewicht wird ganz richtig auf Reue, Vorsatz (spezieller Vorsatz) und Durchführung dieses speziellen Vorsatzes gelegt, weil damit am besten der ewig eintönigen Anklage und der Mechanisierung der Andachtsbeichte vorgebeugt wird.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

R. Guardini, **Gottes Werkleute.** Briefe über Selbstbildung. 1.—4. Tausend. Deutsches Quickbornhaus, Rothenfels a. M. 1921. 1, 2 je M 0.65, 3, 4 je M 0.80.

Eine „Handwerkslehre für die hohe Kunst der Selbstbildung" nennt *G.* diese Brieffolge, die den in der Jugendbewegung Ringenden, den Einzelnen wie den „Selbsterziehungszirkeln", gute Dienste tun wird. In edler, schlichter Sprache, die schon durch ihre Klarheit und Nüchternheit mahnt, daß hier ernster, opferbereiter Wille gefordert wird, spricht *G.* im 1. Briefe von der Freudigkeit des Herzens, die er in der häufigen Verbindung des Innern mit Gott erblickt. Im 2. Brief ist die Rede vom Ideal der Wahrhaftigkeit, d. i. einer Wahrhaftigkeit, die aufbaut, nicht zerstört; die uns wahr sein läßt und feinfühlig zugleich. Der 3. Br. zeichnet die Gemeinschaft als gemeinsame Art zu gemeinsamem Ziel und Werk, ferner die Notwendigkeit und Überwindung der Gegensätze durch das Bewußtsein, vor Gott für einander verantwortlich zu sein. Das Schlußstück bespricht als besondere Betätigungen der Gemeinschaft das rechte d. i. aus selbstloser, selbstverständlich gewordener Liebe heraus geübte Geben und seine Er-

gänzung: das Sich-helfen-lassen, Empfangen-können, im besondern dann die Gastfreundschaft als ein selbstloses Rastgeben im Heim. Immer reihen sich an die tiefschürfenden Ausführungen die eingehend besprochenen äußeren Mittel, kleine Hilfen, auch Gedankensplitter für die „Werkstatt" d. i. zum Nachdenken oder zur Aussprache. Möge der Verfasser die Briefe zu einer vollständigen, uns so nötigen Selbsterziehungslehre auf kath. Grundlage ausbauen und vollenden!

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Russische Kirche und Sozialismus. Von Dr. *Felix Haase* (Osteuropa-Institut in Breslau. Vorträge und Aufsätze. V. Abt.: Religionswissenschaft. Heft 1). Leipzig u. Berlin, Teubner, 1922. 8°. (44 S.) M 15.—.

Der Verf. stellt das Verhalten der russischen Kirche gegenüber der Sozialdemokratie überhaupt dar; inwiefern nämlich Bischöfe und Priester „gegen den Bolschewismus vorgegangen sind, läßt sich nicht glaubwürdig nachweisen" (S. 43). Aber auch was er über das Vorgehen derselben gegen die Sozialdemokratie im allgemeinen zu berichten weiß, ist nicht gar viel; doch ist in dem Wenigen sehr viel Gutes und Richtiges enthalten und oft mit kurzen und schlagenden Worten ausgesprochen. Als hauptsächlichster Vorkämpfer gegen den Sozialismus in Rußland erscheint der Protoerez Vostorgor, der auch auf dem Missionskongreß in Kiew 1908 den Bericht über den Sozialismus erstattete. Wiederholt hört man auch von orthodoxen Russen die Bemerkung, daß Christentum und Sozialismus sich zu einander verhalten, wie „Feuer und Wasser"; und doch sprechen sie auch wieder von einem „christlichen Sozialismus"; das ist wohl unverständlich; man spricht doch nicht von einem feurigen Wasser noch von einem wässerigen Feuer. Namentlich der Sozialismus, wie er leibt und lebt in Rußland und bei uns, stellt sich als Todfeind dem Christentum gegenüber. Aber auch wenn man absieht von den vielen antireligiösen Forderungen und theoretischen Zutaten, z. B. von der materialistischen Geschichtsauffassung und ihn nur als ökonomisches System nimmt, wird man zugestehen müssen, daß er sich mit den Lehren und Forderungen des Christentums nicht vereinbaren läßt.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Analekten

Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der Apologetik. Unsere Zeit steht im Zeichen des Kampfes um die Apologetik, um ihre Stellung, ihre Aufgabe, ihre Methoden, den Umkreis der von ihr zu behandelnden Fragen. Dieser Kampf sei uns ein willkommenes Zeichen, denn er entspringt katholischer Seelenliebe. Der Wahrheitssucher sind so viele, manche auch innerhalb der Kirche; katholische Seelenliebe möchte ihnen entgegenkommen, möchte sie alle für Christus gewinnen. So kommt es, daß der Meinungsaustausch über die Apologetik unserer Tage nicht auf den Kreis der Theologen beschränkt blieb, sondern weit darüber hinaus Interesse fand, Teilnahme und wertvolle Anregung.

Im folgenden seien einige Fragen berührt, die beim Erscheinen des neuen zweibändigen Lehrbuches von P. *Hil. Felder*[1]) sich aufdrängen und teilweise in den Besprechungen aufgeworfen wurden.

Felder kennzeichnet seinen Traktat schon im Titel mit zwei Namen: Apologetik oder Fundamentaltheologie. Es ist ja leider so, daß wir noch keinen allgemein eingebürgerten, das Wesen dieser theologischen Disziplin klar herausstellenden Namen haben. Es lohnte sich wirklich, ein Preisausschreiben zu erlassen um einen bezeichnenden, technisch brauchbaren Namen. „Apologetik" scheint sich auf keinen Fall zu empfehlen. Das Wort hat einen stark negativen Ton; es klingt nach Abwehr und Verteidigung, vielleicht auch nach Angriff auf gegnerische Stellungen. Ein gewisses geschichtliches Recht mag ihm zugestanden sein, insofern er eine Erinnerung ist an Vorstufen und Entwicklungen, aus denen sich im Laufe der Zeit ein eigener Lehrzweig der Theologie gestaltete, der den alten Namen beibehielt, aber seiner Natur nach nicht zunächst auf Kampf eingestellt ist. Im Aufriß der

[1]) Apologetica sive Theologia fundamentalis in usum scholarum scripsit Dr. P. *Hilarinus Felder O. M. Cap.* Paderborn, Schöningh 1920.

heutigen Theologie als einheitlicher Wissenschaft ist er ebenso positiv aufbauend, ebenso einheitlich und systematisch wissenschaftlich wie diese selbst. Der Unterschied von der Dogmatik ergibt sich aus der Beziehung zum Gegenstand der Theologie. Gegenstand der Dogmatik ist das von Gott geoffenbarte Wort Gottes, ihr Ziel ist dessen inhaltliche Erfassung, Durchdringung, Erläuterung; die Darlegung und Anwendung überläßt sie der praktischen Theologie. Die sog. Apologetik dagegen beschränkt sich auf die grundlegende Vorfrage dieser theologischen Arbeit: Ob diese göttliche Offenbarung tatsächlich erfolgt sei. Ihre Eigenart ist also wesentlich bestimmt durch ihr Verhältnis zur Theologie und zwar so, daß 1) die Apologetik für die eigentliche Theologie daseinsnotwendige Voraussetzung ist. Ohne den Beweis der Tatsächlichkeit der Offenbarung entbehrt die wissenschaftliche Durchforschung des Offenbarungsinhaltes des Grundes und Fundamentes. Deshalb hat man diesen grundlegenden Teil der Theologie lieber „Fundamentaltheologie" nennen wollen. Mit Recht wenngleich zugestanden sei, daß auch dieser Name die Eigenart nicht vollständig und sprachlich nicht glücklich zum Ausdruck bringt[1]). Einstweilen sei dieser Name (= F. Th.) beibehalten.

Andrerseits hat 2) die F. Th. Daseinsberechtigung nur als Vorstufe der Theologie, zunächst der Dogmatik, von der ihr Ziel und Grenzen angewiesen werden. Sie soll sich daher dieser Abhängigkeit stets bewußt bleiben. Das betont mit Recht *K. Adam* in seiner Besprechung des Buches *Felders*[2]). Er hat ebenso Recht, wenn er verlangt, daß auf diese Verbindung schon am Anfang der F. Th. hingewiesen werde. Dann wird die Gefahr gebannt, vor der er mit anderen[3]) warnt, daß die F. Th. in überheblicher Weise sich vermißt, den Glauben geben zu wollen. Eine besonnene F. Th. wird ihr Ziel auf den ersten Seiten klar herausstellen, Beweisgang und Beweismethode begründen. Dieses Ziel ist nicht Erweckung des religiösen und theologischen Glaubens, sondern die wissenschaftliche Überzeugung, daß dieser Glaubensakt möglich, vernünftig, notwendig ist. Es beschränkt sich auf die Fragen, die man als Praeambula fidei, als Vorstufen des Glaubens zusammenfaßt, die Glaubensvoraussetzungen und die Glaubwürdigkeitsbeweggründe[4]).

[1]) Vgl. *K. Eschweiler*, Religion und Metaphysik. Hochland 19 (1921) 312.

[2]) Lit. Beilage zur Augsb. Postzeitung 28 II 1922.

[3]) *Eschweiler*, Hochland a. a. O. 311.

[4]) Vgl. *Chr. Pesch*, Theologische Zeitfragen I 72.

Glaube ist die freie, gnadengewirkte Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit, weil sie von Gott geoffenbart ist, ein Akt des Verstandes als Zustimmung und Überzeugung gegenüber der Wahrheit, des Willens als Unterwerfung unter die Autorität des offenbarenden Gottes, der Gnade für seine innere und wesentliche Beziehung zum übernatürlichen Ziel des Menschen. Schon daraus ergibt sich, daß keine F. Th. sich unterfangen darf, den Glauben „wissenschaftlich andemonstrieren" zu wollen; soweit ich sehe, leistet auch keines der Lehrbücher der F. Th. dieser Auffassung Vorschub; *Felder* schließt sie ganz ausdrücklich aus (I 12 ff).

Bevor ein Glaubensakt, eine solche Verstandes- und Willensunterwerfung, vernünftigerweise gefordert und geleistet werden kann, ist die Frage zu stellen und zu beantworten, ob denn wirklich eine Offenbarung stattgefunden habe. Die Frage geht auf eine Tatsache, auf ein geschichtliches und darum nur geschichtlich erweisbares Ereignis; sie kann also nur mit geschichtlichen Mitteln gelöst werden.

Das Christentum ist Offenbarungsreligion. Seine Behauptung geht dahin, daß es als Religion, mit seinen Wahrheiten und Einrichtungen von Christus, dem menschgewordenen Gottessohn gestiftet sei. Darf ich, muß ich dieser Behauptung glauben? Wo sind die Rechtstitel solcher Ansprüche? Sie müssen unzweideutig klar und durchaus sicher sein, denn sie wollen religiöse Ansprüche begründen, die zu allertiefst und zu allerweitest greifen.

Weiter heißt es, Christus habe eine Religion gestiftet in Form einer Gesellschaft, der er selbst die wesentliche Organisation gegeben und die er dadurch mit göttlichem Rechte ausgestattet habe: die Kirche. Diese sei berufen und befähigt zur Fortführung seines Werkes, d. h. zur Ausspenderin der von ihm verdienten Gnaden der Erlösung und Heiligung, zur Hüterin und Künderin der von ihm gebrachten Wahrheit. All das ist geschichtlich zu erweisen. Es muß demnach als Tatsache feststehen, daß 1) Christus das Bewußtsein und die Überzeugung gehabt habe, der verheißene gottgesandte Messias, ja der eingeborene Sohn Gottes zu sein, wesensgleich dem Vater als Sohn; 2) daß er diesen Anspruch auch erwiesen habe durch göttliches Zeugnis, durch das Wunder; 3) daß er in kraft dieser (selbsteigenen) göttlichen Vollmacht die Kirche gestiftet habe als allein rechtsgültige Form der von Gott dem Menschen geoffenbarten positiven Religion.

Das ist in knappem Aufriß die Aufgabe der F. Th. So hat die Kirche und so haben ihre Lehrer von den ersten schüchternen Versuchen an die Aufgabe erfaßt und gelöst, so umschreibt sie das Vatikanische Konzil (Sess. 3 c. 3): Gott wollte mit den inneren

Gnadenhilfen des Hl. Geistes (zum Glaubensakt) die äußeren Beweise seiner Offenbarung (als Tatsache) verbunden wissen, nämlich gottgewirkte Tatsachen (facta divina) und vor allem Wunder und Weissagungen, die, weil sie Gottes Allmacht und Allwissenheit klar herausstellen, durchaus sichere und dem menschlichen Verstande angemessene Beglaubigungen (signa) der göttlichen Offenbarung sind.

Reich ist die Ausgestaltung, welche diese Grundgedanken im Laufe der Jahrhunderte erfahren haben. Wissenschaftlicher Forschungstrieb, wieder und wieder angeregt und belebt durch die Fragen und Nöten und Schwierigkeiten der Zeit, hat zu Vertiefung und Entfaltung gedrängt. In unserer Zeit ist die Entwicklung nicht stillgestanden; sie hat zeitweilig sogar die Art erbitterten Kampfes angenommen zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb der katholischen Theologie. Man wird diesen Kampf, soweit er sich innerhalb der Grenzen christlicher Liebe und kirchlicher Lehre hält, nicht verurteilen. Darin dürfen wir der hl. Kirche folgen, die großen und starken Geistes, ausgerüstet mit der Erfahrung und der Weisheit von Jahrtausenden, ihren Kindern Freiheit läßt in freien Ansichten und diese eifersüchtig, wenn es sein muß durch Schweigegebote, vor ungerechtfertigter Einschränkung und Verketzerung wahrt und schützt. Allerdings gegen die drohende Durchsetzung mit widerchristlichem Geist, wie er im Modernismus zutage trat, ist sie entschieden und erfolgreich eingeschritten.

So hat denn im Laufe der Zeit eine Methode die andere abgelöst. Die Höhenlage der jeweiligen Theologie, die Geistesrichtung der Zeit, die Einstellung auf drohende Gefahren mußte sich naturnotwendig geltend machen in Auswahl, Betonung, Einzelausführung der Fragen der F. Th.

In unseren Tagen beherrscht ein Typ die Lehrbücher der F. Th. weithin: 1. Christus, sein Selbstzeugnis und dessen Erweis (demonstratio christiana); 2. Die Kirche und ihre gottgesetzte Lehraufgabe (demonstratio catholica)[1]). Ihm folgt auch *Felder* und mit Recht; denn er ist nicht mehr und nicht weniger als die Erfüllung der oben dargestellten wesentlichen Forderung der F. Th. Im einzelnen bleibt der Verschiedenheit und Abwandlungsmöglichkeit genug. Man vergleiche nur etwa die beiden fast

[1]) *K. Eschweiler* verspricht uns (Hochland a. a. O.) ein Buch „Das theol. Erkenntnisproblem in der kath. Entwicklung von der Aufklärung bis zum Vatikan", das berufen sein dürfte, die Entwicklung dieses Typs darzulegen.

gleichzeitig erschienenen Traktate über die Kirche von *Felder* und von *M. d'Herbigny*[1]). —

Die F. Th. stellt ihrerseits eine Reihe Vorfragen philosophischer und geschichtlicher Natur. Sollen sie als zur F. Th. gehörend betrachtet und deshalb in das Lehrbuch aufgenommen werden? Der Brauch hat einiges entschieden, weniges endgültig. Die Erörterungen über Gottes Dasein, Wesen, Allmacht, Allwissenheit, Wahrhaftigkeit, die ja alle in eine Untersuchung über die Tatsache einer göttlichen Offenbarung hineinspielen, werden wohl ihrem eigenen philosophischen Traktat überlassen bleiben dürfen. So hält es auch *Felder*, mit Recht. Mit dem Beweis der Tatsächlichkeit der Offenbarung haben sie unmittelbar nichts zu tun[2]). Grundsätzlich muß dasselbe gelten von den Untersuchungen über den Begriff, die Möglichkeit und die Erkennbarkeit der Offenbarung. Praktisch aber wird die „Theorie der Offenbarung" fast durchgehends als vorbereitender Teil der Demonstratio christiana gefaßt. Maßgebend sind wohl zwei Gründe: 1) Die Vorbildung der Hörer. Wer philosophisch nicht geschulte Hörer in die F. Th. einzuführen hat, wird weiter ausholen, tiefer graben müssen, bis hinab zu den Grundfesten der Erkenntnistheorie. 2) Die außerordentliche Wichtigkeit dieser so heiß umstrittenen Fragen. In ihrer Beantwortung scheiden sich zwei Welten. Allen aber wird die klare Herausarbeitung des Begriffs der Offenbarung, des Geheimnisses im Sinne der Theologie, der Erkennbarkeit und der Kriterien der Offenbarung als genaue Umgrenzung des Fragepunktes am Anfang der F. Th. willkommen sein. In Verbindung mit der Übersicht über die Geschichte der F.. Th. bildet dann die Theorie der Offenbarung deren Status quaestionis und ist in dieser Hinsicht durchaus daseinsberechtigt auch im kurzen Lehrbuch der F. Th. — Die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung, die gewöhnlich in diesem Zusammenhange behandelt wird, darf im Widerstreit der Alten und Neuen Apologetik erhöhte Aufmerksamkeit beanspruchen, abgesehen von der Bedeutung, die ihr im positiven Aufbau zukommt als Hintergrund der mosaischen und christlichen Offenbarung.

Vor dem Begriff der Offenbarung steht der Begriff der Religion. Er wartet schon längst als Anwärter eines besonderen

[1]) *M. d'Herbigny S. J.*, Theologica de Ecclesia I. II. Paris 1920 21.

[2]) Das trifft noch mehr zu bei naturwissenschaftlichen Lehren und Hypothesen, die eigentlich nur deshalb in der „Apologetik" behandelt werden, weil aus ihnen Einwände gegen die Offenbarung entnommen werden. Vgl. *Ch. Pesch*, Zeitfragen I 73.

Plätzchens in der F. Th. auf eine eindringende Erörterung seiner in unserer Zeit so ausgeprägt gegensätzlichen Auffassungen. Um ihn bemühen sich gleich mehrere Wissenszweige: Religionsgeschichte und Religionsphilosophie und Religionspsychologie.

Daß die Religionsgeschichte sich in der Theologie Daseinsrechte erworben hat, läßt sich wohl nicht leugnen. Mit ihr muß der Apologet des Alten wie des Neuen Testaments sich auseinandersetzen; ihre Ergebnisse muß auch die F. Th. kritisch sichten, Dienendes und Wertvolles annehmen, Dauerhaftes buchen. Wie weit gehört sie zu den Aufgaben der F. Th. und in ihre Lehrbücher? Eine Überschau über den Stand der Wissenschaft, ihre Methoden, ihre Ergebnisse, Herausarbeitung der Grundsätze, Beleuchtung und Übung an Beispielen, wie sie die F. Th. nicht wenige liefert, damit dürften im Ganzen die Aufgaben der Vorlesung und des Seminars im theologischen Studienbetrieb gezeichnet sein. Das Lehrbuch aber wird religionsgeschichtliche Fragen wohl nur fallweise bei Beweisen und Schwierigkeiten berühren und lösen. Die systematische Darstellung muß dem Fachkollegen und dem Handbuch der Religionsgeschichte überlassen bleiben, nach dem wir alle uns sehnen. Jedenfalls darf die Religionsgeschichte nicht auf Kosten der Theologie, sei sie Dogmatik oder F. Th., betrieben werden. — *Felder* hat sich dieser Wissenschaft und ihrer Notwendigkeit nicht verschlossen. In dem Abschnitt über die Notwendigkeit der Offenbarung (I 48 ff) gibt er Hinweise, die im mündlichen Lehrvortrag erweitert helle Lichter werfen auf die geschichtliche Offenbarung des A. und N. Testamentes. Vielleicht aber könnte in dieser Hinsicht da und dort ein Übriges geschehen. Es sei erinnert an Mt 16,16 ff, eine Hauptstelle aus den Synoptikern zum Beweis der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu Christi und den grundlegenden Text für den Primat d. h. einen Wesenszug der Kirche. Es wäre didaktisch wertvoll und geschichtlich überaus lehrreich, die verschiedenen Auffassungen unserer Gegner systematisch vorzuführen, nicht zuletzt die aus der Religionsgeschichte herangebrachten Parallelen und Erklärungen, wie sie von *Köhler, Völter, Sulzbach, Goetz* gegeben sind. Gewiß können wir die Ergebnisse nicht als wissenschaftlich einwandfrei anerkennen; aber gerade dies soll klar herausgestellt werden, daß allzu wagemutige Kombination und allzu luftige Hypothesen die Hauptlast der aufgestellten Theorien tragen.

Vielleicht darf in diesem Zusammenhang einer lohnenden Aufgabe gedacht werden, die unmittelbar zur Religionsgeschichte gehört und mit ihren Mitteln zu lösen ist, des Erweises, daß die Religion

des Alten Testamentes übernatürlichen Charakters und Ursprungs ist. Längst schon dienen die messianischen Weissagungen[1]) — eine Einzelerscheinung dieser Religion — und ihre Erfüllung in Christus zur Erhärtung der Tatsache, daß Christus der Messias sei, Gottgesandter und Prophet. Wäre es nicht folgerecht, diesen Beweis auf breiterer Grundlage aufzubauen und dadurch seine Tragfähigkeit zu erhöhen? Das N. T. bezieht sich wesentlich und tatsächlich und in Christus ausdrücklich auf das A. T. Das kann ein Fingerzeig sein, wie aus dem übernatürlichen Charakter der alttestamentlichen Religion und zumal der ihr eigenen Messias-Zukunfts-Hoffnung die göttliche Sendung Jesu als der Erfüllung dieser Hoffnung und Verheißung sich ergibt. So werden dann auch die einzelnen Heilstatsachen in das Gesamtbild der göttlichen Heilsordnung eingefügt: Gotteskindschaft und Paradies — Sündenfall und Strafe — die Auserwählung eines Volkes, das Gott zum Träger macht der wahren Gotteserkenntnis und der großen Heilsverheißung, -erwartung, -vorbereitung, in dem alle Völker gesegnet werden sollen durch den Messias. Unter Ausscheidung aller text- und quellenkritischen Fragen, auf Grund des Textes, den selbst eine äußerst linksgerichtete Kritik bestehen läßt, kann die Frage nach dem übernatürlichen Ursprung und Charakter der israelitischen Religion gelöst und muß im bejahenden Sinn entschieden werden, wenn man die Tatsachen nicht vergewaltigen will[2]). So gewinnt das Prophetentum, seine Weissagung eines größeren kommenden Gottesgesandten und Gottgesalbten, die Verkündigung des Gottesreiches der Zukunft seine volle Bedeutung. Herausgewachsen aus der Gottesoffenbarung des A. T., ist es voll und ganz hingeordnet auf Christus als seine Erfüllung, auf die von ihm gestiftete Kirche, das Gottesreich der Endzeit, in dem die Segensfülle den Menschen zuteil ward, die Erneuerung der verlorenen Gotteskindschaft. Das sind Gedanken, wie sie in größten Zügen Paulus entwickelt im fünften Kapitel des Römerbriefes.

Schwer ist die Frage zu entscheiden, wie weit Religionspsychologie die Zeit der F. Th. und die Seiten ihres Lehrbuches mit Beschlag belegen darf. Eine systematische Einführung liegt hier wie in der Religionsgeschichte außerhalb des eigenen Gegenstandes. Aber bei Erörterung des Begriffes der Religion und der verschiedenen Ansichten wird sich eine Stellungnahme, berichtend, wertend, anerkennend und zurückweisend um so notwendiger erweisen, je mehr sich in unserer Zeit das Interesse dem

[1]) Vgl. *Felder* I 190 ff.

[2]) Dieser Beweisgang ist von *A. Bea S. J.* kurz skizziert worden in „Stimmen der Zeit" 99 (1920) 474 f.

Wesen der Religion zuwendet. *Girgensohn* hat experimentell den „seelischen Aufbau des religiösen Erlebens" festzustellen und dann nachzuzeichnen versucht. Andererseits droht die Gefahr der Überflutung durch Auffassungen, die dem katholischen Religions- und Glaubensbegriff fremd und feindlich sind. Es ist notwendig, das protestantische Zentralproblem „Glaube und Wissen", „Dogma und Geschichte" zumal in seiner Anwendung auf Jesus Christus zu kennen, nicht weniger den ihm zugrunde liegenden Begriff der Religion als einer Sonderfunktion der menschlichen Seele. Nur so werden wir die Gedankengänge und Schwierigkeiten uns gegenüber verstehen und gerecht würdigen können, so aber auch selbst vor dem Eindringen der „Erlebnistheologie" bewahrt bleiben, die schon in den Kreisen der Protestanten ernste Besorgnisse weckt; denn ihr schreibt man einen Hauptanteil „an der Wegbereitung für die Anthroposophie" nicht mit Unrecht zu[1]). Die Erlebnistheologie ist jedem Einfall widerstandslos ausgeliefert[2]).

Es könnte scheinen, als ob die vielen Einschränkungen und Vorbehalte dem neuen Wissenszweige zu wenig Licht und Luft lassen. Aber sie erscheinen als durchaus notwendig. Wenn schon die Dogmatik bald hier, bald da mit anderen Wissenszweigen Fühlung nehmen und zu ihren Ergebnissen freundlich oder ablehnend Stellung nehmen muß, so gilt das noch viel mehr von der F. Th., die man, um ihr mit einem Schein von Recht alle Aufgaben zuweisen zu können, die sonst am Wege liegen bleiben, „Apologetik" nennt. Sie soll sich auskennen in der Biologie, um dem Darwinismus gegenübertreten zu können; sie soll sich in die uralte Weisheit der Inder und Perser vertiefen, um den Einfluß zu ermessen, den sie auf unser Geistesleben ausüben und auf die Entstehung des Christentums ausgeübt haben, soll beurteilen, ob Yoga und Karma sich mit dem Christentum vertragen und zugleich kritisch berichten über die Leistungen, die von östlicher Askese, von Okkultismus und Spiritismus als neueste Erfolge gepriesen werden; sie soll Bescheid wissen in der Geschichte Altbabylons und Assurs und Ägyptens, Hellas' und Roms, in Text-

[1]) Vgl. Lit.-Blatt z. Frankf. Zeitung Nr. 11 (26 V, 1922); Christl. Welt 36 (1922) 296—306, „Anthroposophie und evangel. Theologie" von *H. Frick*.

[2]) Die „ausgewählten Kapitel der Religionspsychologie", die *J. Lindworsky S. J.* auf der Pfingsttagung der kath. Religionslehrer in Bonn hielt, dürften etwa den Kreis der einzubeziehenden Fragen umschreiben. Vgl. Monatsblätter für den kath. Rel.-Unterricht an höh. Lehranst. 23 (1922) 22.

kritik und Literarkritik der Bücher des A. und N. Testamentes, in dem ganzen Wirrsal von Ansichten und Meinungen, die Jahrhunderte in ihrem Forschen und Irren aufgespeichert haben. Man sieht, daß dies einem Menschenleben nicht wohl möglich ist. Und ebenso unmöglich ist es, all das in die eng bemessene Zeit der F. Th. hineinzuzwängen. Dadurch würde das Hauptziel in den Hintergrund treten, Einheitlichkeit und Durchbildung, der Hauptertrag der Vorlesungen, herabgemindert, wenn nicht größtenteils verloren gehen. Arbeitsteilung ist im Interesse des Lehrers wie des Hörers unbedingt geboten, damit ersterer im stande sei, sein Bestes den Hörern mitzugeben für die Seelen, die Gottes Vorsehung ihnen zuführen wird.

Das Beispiel Mt 16,16 ff, welches schon oben S. 618 herangezogen wurde, möge die dargelegte Ansicht ergänzen und erläutern. Fast jedes der letzten Jahre kann einen neuen Erklärungsversuch buchen. Nach *Harnacks* allzuleicht gebauter Interpolationshypothese, die den Einschub der mittleren Worte „et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam" in die Zeit Hadrians (117—138) verlegt, folgten *R. Bultmann* und *K. G. Goetz*. Letzterer leitet die Worte aus rabbinischen Vorlagen ab (ZNW 20 [1921] 165 ff), ersterer hält dafür, daß „die ganze Szene eine Bildung der Urgemeinde" sei (ZNW 19 [1919/20] 172), also Legendenbildung, oder wie es jetzt heißt „Gemeindedogmatik", „Gemeindetheologie". *K. Adam* hat Recht, wenn er[1]) in dieser Theorie die zur Zeit vorherrschende Ansicht der liberalen Schule sieht, die eben deswegen unsere Aufmerksamkeit erfordert. Weiterhin verlangt er eine durch innige Vertrautheit mit der niederen und höheren Textkritik gewährleistete „saubere textkritische Arbeit". Diese Forderung wird man anerkennen müssen auch für die F. Th. Zwar hat die „Einleitung" in das N. T. das Grundsätzliche und Allgemeine der Text- und Literarkritik zu leisten; ja sie wird naturnotwendig auch zu manchen Einzelfragen Stellung nehmen müssen. Aber eine eingehende Echtheitsprüfung jeder einzelnen Perikope ist ihr nicht möglich; das bleibt Sache der F. Th. Stellen, denen man eine große Beweislast aufbürden will, wie Mt 16, 16 ff; 28,18 und ähnliche, müssen nicht nur als Bestandteile des Evangeliums, wie wir es lesen, sondern als Urtext des Evangelisten und als Wiedergabe der Worte Christi feststehen, eine „Gemeindedogmatik" also ausgeschlossen sein.

Allerdings scheint es, daß der Vertreter der F. Th. sich begnügen darf mit der Anwendung der in der „Einleitung" gegebenen Grundsätze. Die Theorie der „Gemeinedogmatik" ist doch gar zu

[1]) Lit.-Beil. z. Augsb. Postzeitung a. a. O.

deutlich als Notstandsarbeit gekennzeichnet, als daß sie in jedem Einzelfall aufs neue widerlegt werden müßte; ihr schadet von vornherein die allzu bequeme Fassung, die sie in Parallele setzt zum Agnostizismus auf philosophischem Gebiet. Ihr schadet die Beobachtung, daß es vor allem übernatürliche Vorgänge und Tatsachen sind, zu deren Wegerklärung sie herangezogen wird, die Messianität und Gottessohnschaft Jesu Christi, Wunder und Weissagung, Stiftung der Kirche und des Primats, kurz alles, was den geschlossenen Kreis der Naturgesetzlichkeit und der geschichtlichen Analogie durchbricht. Es sind also nicht geschichtliche Maßstäbe, die zur Anwendung kommen. Denn die Geschichte bestreitet entschieden Dasein und Wirken eines schöpferischen Gemeindeglaubens, gerade in der modernen Fassung. Wann hat seine Tätigkeit begonnen? Wie lange wurde sie ausgeübt? Wieviel Jahre lagen zwischen Christi Tod und Pauli Bekehrung, der sich in Übereinstimmung weiß mit dem Glauben der Zwölfe, d. h. der Urgemeinde? Vor dem Zeugnis der Paulusbriefe kann die Theorie nicht bestehen. Auch die psychologischen Bedingungen sind denkbar ungünstig, gerade bei den Trägern des Urchristentums, gerade auch bei Paulus. Das erkennt eine besonnene Kritik mehr und mehr an[1]). Ganz undurchsichtig sind schließlich die Grundlagen dieser Gemeindetheologie, ihr Quellboden, ihre Zuflüsse. *H. Greßmann* hat in seiner Studie „Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin“[2]) die Wege gezeigt, auf die eine solche Theorie notwendig gedrängt wird, Umwege und Abwege.

Andere Fragen der F. Th. fordern aus einem Gegenwartsbedürfnis heraus eine ähnlich sorgsame Behandlung. Es sei erinnert an die Frage des Dämonenglaubens und der Besessenheit. Können wir aus dem in den Evangelien gezeichneten Krankheitsbild Natur und Art der Krankheit bestimmen, oder sind wir in dieser Beurteilung angewiesen auf Christi Zeugnis, der diese Erscheinungen als Einwirkungen des Teufels erklärt? — Ähnliches gilt von der Parusieerwartung der Zeit. Hat Christus sie geteilt? Stand er im Banne übernichtiger Zeitströmungen? So die Eschatologisten, am lautesten *Albert Schweitzer*. Ihnen gegenüber bedarf es genauer textkritischer und textanalytischer Arbeit. Diese wird uns auch bei der Prüfung und Widerlegung der Gemeindetheologie nicht erspart bleiben.

Man kann daher der Anregung *Adams*, in wissenschaftlicher,

[1]) Vgl. *F. X. Kiefl*, Kathol. Weltanschauung und modernes Denken 422 ff.

[2]) Arch. f. Rel.-Wiss. 20 (1920) 1 ff; 323 ff.

geschichtlicher und psychologischer Arbeit den Möglichkeiten einer Gemeindetheologie in der Urgemeinde nachzugehen[1]), nur baldige Verwirklichung wünschen. Möge sie so umfassend und gründlich sein, wie, auf einem Nachbargebiet, der Nachweis der Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte[2]).

Es bleibt noch eine Forderung zu berücksichtigen, die nicht zuletzt geltend gemacht wird, die Forderung nach „subjektiver Apologetik". So hat sie neuerdings *Eschweiler* genannt[3]). Ihr Wesen bestimmt er folgendermaßen: „Die aufs Subjekt gerichtete Apologetik faßt nicht unmittelbar die gegenständliche Glaubbarkeit der Offenbarung ins Auge; ihr Gegenstand ist vielmehr der psychologische Prozeß, in welchem die Einzelseele zum Erlebnis der christlichen Glaubensüberzeugung gelangt". „Eine zeitgemäße und zielklare Ausbildung der streng auf das religiöse Subjekt gerichteten Apologetik ist heute von außerordentlicher Bedeutung; die religiöse Not ruft nach ihr ebenso sehnsüchtig wie nach — großen heiligen Menschen" (486 f).

Es bedarf keiner Erörterung und wird von *Eschweiler* ausdrücklich festgestellt, daß diese subjektive Apologetik keineswegs die oben in ihren Wesenszügen gezeichnete F. Th. ersetzen will. Sie behandelt nicht die gegenständliche Glaubbarkeit, die Praeambula fidei, die philosophischen und geschichtlichen Vorbedingungen und Voraussetzungen des Glaubens. Damit möchte wohl auch anerkannt sein, daß sie sich nicht in den Aufbau der theoretischen Theologie einordnet, insofern diese die Wahrheit und den Wahrheitsgehalt der christlichen Offenbarung zum Gegenstand ihrer Forschung hat, daß sie nicht etwa dem Traktat De Legato Divino gleichartig als Bestandteil der F. Th. an die Seite gestellt werden kann. Ihr Endziel ist die Einzelseele und deren Einstellung, Haltung und Bereitung gegenüber der Wahrheit. Sie will seelische, erziehende, leitende Arbeit tun und berührt sich in diesen Aufgaben mit Pastoral und Seelenleitung und Homiletik, wenn auch zugegeben sei, daß diese Disziplinen sich nicht in allweg mit der subjektiven Apologetik decken.

Diese ihre Stellung wird noch eindeutiger bestimmt, wenn

---

[1]) Lit.-Beilage z. Augsb. Postz. a. a. O.

[2]) *A. Wikenhauser*, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Neutl. Abh. VIII 3—5).

[3]) Religion und Metaphysik. Hochland a. a. O. 486. — P. *Séjournée O. S. B.*, hebt in seiner Anzeige des Felderschen Buches in Rev. d'histoire éccl. 17 (1921) 668 den Mangel an Immanenzapologetik hervor, die mit subj. Apologetik nicht zusammenfällt.

als „oberster Grundsatz dieser neuen Disziplin" das Axiom aufgestellt wird: „Religiöses Leben ist nie und nirgends ein Erzeugnis theoretischer Beweisführungen; und Religiösität kann im andern nur geweckt werden durch lebendige Religiösität"[1]). — Daß die Weckung religiösen Lebens die Grenzen der F. Th. überschreitet, ist eingangs hervorgehoben worden. Auch die subjektive Apologetik kann diese Aufgabe nicht erfüllen, wenn unter religiösem Leben christliches Glaubensleben verstanden wird, sei es die erste Annahme des Glaubens, sei es das Leben aus dem Glauben; denn hier tritt als wesentlicher Faktor die Gnade ein. Faßt man aber Religiösität allgemein als religiöse Betätigung oder als religiöses Erlebnis irgend einer Art, dann dürfte sich die Behauptung schwerlich einwandfrei beweisen lassen. Aber das ist hier Nebensache. Richtig ist, daß Weckung, Anregung, Einwirkung auf Willen und Gefühl der F. Th. ihrem Ziele nach fremd sind, daß sie also eine Disziplin, die sich gleichgerichtet in den Dienst des Willens stellt, als Ergänzung froh begrüßen wird.

Hier begegnen wir einem Bedenken, das gar oft geäußert ist, seit Jahren immer wieder, zur Zeit des Kampfes zwischen Alter und Neuer Apologetik wie in unseren Tagen: Was nützt eine Apologetik, welche die Draußenstehenden nicht berücksichtigt, nicht einladet, unwirksam bleibt für sie? Die Antwort ergibt sich aus dem Zweck der F. T., die lediglich die Aufgabe hat, die Verstandesgründe für die Tatsächlichkeit der Offenbarung vorzulegen. Sache der Seelsorge ist es dann, diese wissenschaftlich und schulmäßig gebotenen Wahrheiten für die Seelen auszuwerten und allen anzupassen, denen, die drinnen und denen, die draußen sind. Hier kommt die subjektive Apologetik zu ihrem Recht, in Wort und Tat und hinreißendem Beispiel. Die Zeit ruft nach großen heiligen Menschen, sagt *Eschweiler*, nach Männern, die aus großer heiliger Seele die moderne Not und die moderne Schwäche verstehen, das oft so laute und so ohnmächtige, manchmal nur halbwahre Sehnen nach Tiefe und Ernst und Religion werten und stillen, indem sie die Seelen zur Kirche führen und damit zu Christus, der Weg ist, Wahrheit und Leben.

In diesem Sinn hat *Chr. Pesch* schon vor Jahren die Antwort gegeben auf den so oft gehörten Vorwurf, daß die F. Th. ihre Pflicht nicht tue: „Ein Haus wird zunächst für die Hausgenossen gebaut und nicht für Fremde. Wie die Kirche ihre Lehre zunächst den Gläubigen und nicht an erster Stelle den Ungläubigen anpaßt, so ist auch das ganze philosophisch-theologische Lehrgebäude der kirchlichen

[1]) *Eschweiler* a. a. O. 487.

Wissenschaft zuvörderst den gläubigen Gelehrten angepaßt. Es handelt sich nicht darum, Irrtümern entgegenzutreten, sondern die Wahrheit zu erfassen und nach allen Richtungen und Beziehungen klar zu stellen, sich Rechenschaft über den Glauben, seine Voraussetzungen, seine Grundlagen, seinen Inhalt zu geben". „Aufgabe der Kirche und somit der Apologeten ist es allerdings auch, die Gründe für die geoffenbarte Wahrheit den Draußenstehenden in einer möglichst entsprechenden und wirksamen Weise nahezulegen. Hier ist jedes zweckentsprechende Hilfsmittel willkommen, auch neue apologetische Methoden. Alle derartigen Versuche sind mehr auf den praktischen Erfolg gerichtete, zufällige Formen, die mit jedem Zeitalter, ja mit den einzelnen Individuen wechseln . . . Nichts von alledem ist mit der Alten Apologetik unverträglich, manches unter praktischen Rücksichten der apologetischen Methode der Schulbücher weit vorzuziehen"[1]).

Es kann zweifelhaft bleiben, ob die subjektive Apologetik sich in einem Lehrbuch der F. Th. unterbringen ließe, ja ob man sie schulmäßig in ein System binden kann, das in Regeln kurz und klar das Wesentliche bringt. Das Material ist ja unbegrenzt, wie die Apologien, die sich dieser Aufgabe unterziehen, durch den Umfang und die Zahl ihrer Bände beweisen. *E. Krebs* hat kürzlich die Aufgabe an einer Wahrheit glänzend gelöst: „Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche"[2]). Ähnlich *P. Lippert S. J.* in der Sammlung „Credo", von dessen erstem Bändchen das 11.—15. Tausend erschien. Beide Werke beweisen, daß ein Bedürfnis besteht nach vertiefter Auffassung der katholischen Wahrheit, nach einer Darstellung, die auch verwöhnten Ansprüchen genügt, aber auch, daß die F. Th. diese Aufgabe nimmer leisten kann.

Letztere Behauptung muß allerdings sofort in etwa zurückgenommen oder doch eingeschränkt werden. Auch die F. Th. kennt einen Beweis, der einerseits durchaus objektiv-wissenschaftlich ist und damit im Rahmen der Disziplin bleibt, andrerseits aber in großzügiger Weise Wege zeigt, die nicht minder zum Verstande führen als zum Willen und Gemüt. Es ist der Beweis, den das vatikanische Konzil in seiner dritten Sitzung folgendermaßen zusammenfaßte: „Die katholische Kirche und ihr allein gehört all das, was zum Erweis der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens so reich und so wunderbar von Gott gewirkt ist. Ja die Kirche ist durch sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, wegen ihrer ausnehmenden Heiligkeit und uner-

[1]) Theologische Zeitfragen I 82 f.

[2]) Bücher für Seelenkultur. Herder. 6. Aufl.

schöpflichen Fruchtbarkeit zu allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unbesieglichen Festigkeit ein großes und dauerndes Motiv der Glaubwürdigkeit, das unverbrüchliche Zeugnis ihrer göttlichen Sendung".

Dieser Erweis umfaßt alles, was sich Großes und Schönes über die Kirche, d. h. über die christliche Religion sagen läßt. Als machtvolle Wirklichkeit tritt sie auf in der Geschichte; überfließendes Leben ist sie uns, den Menschen des 20. Jahrhunderts. Göttliches Leben ist es, das in ihr kreist und Früchte bringt, so daß immerdar Frühling ist in ihr und reifende Sommersglut und erntefroher Herbst. Auch wenn wir wähnen, es sei Winterstarre über sie gekommen, müssen wir gar bald inne werden, daß der Lauf ihres Blutes nicht stockt; sie wirkt das Wunder, daß mitten im kalten Winter Blüten hervorbrechen aus ruhenden Knospen und Früchte reifen unter Reif und Schnee.

Zu diesen Früchten rechnet die hl. Kirche alle die Großtaten christlicher Glaubenstreue und christlicher Liebe, dazu ihre lieben Heiligen und Martyrer, dazu auch die Wunder, sofern ihre Tatsächlichkeit von ihr anerkannt ist. Zwar stehen diese Wunder der Kirchengeschichte im Range nicht gleich jenen der Evangelien; aber als Auswirkungen des göttlichen Lebens, das in ihr lebt, heißt die Kirche sie willkommen, weist auf sie hin als auf göttliches Zeugnis.

Die Betrachtung der Kirche als Organismus liegt unserer Zeit nahe, nicht nur aus dem vertrauten Gedanken der Entwicklung heraus, sondern auch aus dem Drange nach vertiefter und verinnerlichter Religiösität, welche die Nachkriegszeit auszeichnet. Gedankenwege, wie sie *Möhler*[1]) und *Scheeben* gegangen sind, kommen

[1]) Allerdings dürfen wir nicht das Erstlingswerk *Möhlers* „Die Einheit in der Kirche" als den Ausdruck seiner Ansichten betrachten. *Reithmayr* erzählt im Kirch. Lex. (8, 1684): „Viele Jahre später äußerte er noch oft dem Schreiber dieses, mit welcher Begeisterung und aufrichtigen Hingebung er sich dieser Arbeit gewidmet habe, verhehlte aber auch nicht, wie er zuletzt über dem Bestreben, zu systematisieren und zu organisieren, zum Dichter geworden sei, und wie die einseitige Bewunderung des inneren Prinzips der katholischen Einheit ihn unvermerkt zu einer verkehrten Konstruktionsweise fortgezogen habe. Wenn er . . . die Mißgriffe nicht formell und öffentlich widerrufen hat, so lag der Grund teils darin, daß ihm von einer zuständigen Behörde ein solches Ansinnen nicht war gemacht worden, teils auch darin, daß er, wie er dem damaligen Erzbischof von Köln erklärte, die Unrichtigkeiten in darauf folgenden Schriften bereits zurückgenommen hatte".

wieder zu Ehren. Mit vollem Recht; denn der Kronzeuge für diese Betrachtungsweise ist St. Paulus, der uns die Kirche als ein Lebewesen, als einen „Leib" schildert, dessen Haupt Christus ist, von dem alles Leben und Wachstum und Vollendung kommt. Damit ist erwiesen, daß wir, um die Kirche allseitig zu verstehen, ihr Leben schauen müssen, ihr ganz übernatürliches, göttliches Leben, das Christus in ihr wirkt. So hat es der Traktat der Kirche von jeher gehalten; es sei erinnert an *C. Passaglias* De Ecclesia Christi Commentariorum libri quinque, an Kard. *Franzelins* Theses de Ecclesia Christi.

Sicherlich soll über der geschichtlichen und rechtlichen Behandlung der Kirche als sichtbarer Gesellschaft die Frage nach ihren Zwecken und Zielen nicht übersehen werden[1]). *Felder* ist dieser Forderung voll und ganz gerecht geworden. Aber selbst wenn ein Lehrbuch allzu eng die rechtlich-geschichtliche Seite betonte, dürfte man doch nicht von „Geschichtsfälschung" sprechen[2]). Es mag eine Einseitigkeit sein; aber erst die Leugnung bedeutete eine Verkümmerung und einen Abstrich an der kirchlichen Lehre, die aus Schrift und Tradition schöpft.

Im schulmäßigen Verlauf muß zunächst der Rechtsanspruch und Rechtsgrund der Kirche untersucht werden, und zwar auf geschichtlichem Wege. Somit ist die historisch-juridische Einstellung dem Traktat wesentlich. Daraus ergibt sich die Reihenfolge der Fragen. Wollte Christus eine Gemeinschaft, natürlich eine sichtbare Gemeinschaft stiften? Wollte er ihr eine feste Form geben und welche? Die Antwort auf die erste Frage lehnt die liberal-protestantischen Ansichten ab, wie sie beispielsweise in *Harnacks* „Wesen des Christentums" zum Ausdruck kommen, der als Vertreter eines dogmenlosen und schließlich kirchenlosen Christentums nur mehr einen Satz aus dem Evangelium herausliest: die Vaterliebe Gottes; selbst Christus gehört nicht ins Evangelium. Ebenso die Eschatologisten verschiedener Abschattung, die unsern Herrn als im Banne der Erwartung einer baldigen Weltumwandlung befangen freisprechen von jeglicher Sorge um die Zukunft seiner Lehre und seiner Jünger.

---

[1]) II 33 ff. De indole supernaturali Ecclesiae; vgl. auch *d'Herbigny* im zweiten Band seines reichen und reifen Werkes Theologica de Ecclesia: De sociali Ecclesiae Organismo. II 233 ff. Über das Corpus Christi mysticum I 95 ff.

[2]) So *Wittig* im katholischen Sonderheft der Tat (14 [1922] 19) in dem Aufsatz: „Die Kirche als Auswirkung u. Selbstverwirklichung der christlichen Seele". Vgl. S. 630.

Die zweite Antwort zieht die Scheidelinie zwischen uns und den konservativen Protestanten, die leugnen, daß Christus seiner Kirche eine bestimmte Form der Verfassung gegeben habe. Die Kirche sei die Gemeinschaft derer, die von Christus erlöst sich zu ihm halten, an ihn glauben, sein Wort hören; es wird schwer sein, im einzelnen zu bestimmen, was nötig ist, um Christ und ein Mitglied seiner Kirche zu sein. Jedenfalls sei die Form der Gemeinschaft ebenso unwesentlich wie die Gemeinschaft selbst wesentlich ist, keinesfalls die primatial-episkopale Verfassung göttlichen Rechtes. Ihre Festlegung ist der menschlichen Sorge überlassen und verschieden zu gestalten nach Menschen und Zeiten.

Weil die Kirche in der F. Th. vor allem als Trägerin der von Christus gebrachten abschließenden Offenbarung zu behandeln ist, so schließt sich folgerichtig an die Erörterung der Gesellschaftsform der Kirche die Frage des Lehramts an, das Christus seiner Kirche gab. So halten es die meisten Lehrbücher, so auch *Felder*. Wie weit die Frage hier behandelt werden soll, ob nicht ein Großteil im Abschnitt über den Glauben untergebracht werden könnte, wie P. *Séjournée* in seiner Besprechung meint[1]), ist eine Frage, die auf sich beruhen mag, ist Sache der Stoffverteilung zwischen den Teilfächern der Theologie.

Wenn so die Kirche als Organisation, der Christus das mit Unfehlbarkeit ausgerüstete Lehramt übertragen hat, bewiesen ist, dann sollte allerdings, wenn auch vielleicht nur in großen Linien, die Kirche als Heilanstalt vor Augen geführt werden. Sie ist nicht ein Organismus wie andere, nicht ein Verein wie andere, nicht irgend ein Staatsgebilde, sondern ein Lebewesen übernatürlicher Art. Sie ist der „fortlebende Christus", sein Leib, zu Entwicklung und Wachstum bestimmt als Ganzes und in seinen einzelnen Mitgliedern. Da soll die Sonderart der Kirche am deutlichsten zutage treten.

Sie ist göttlich nicht nur, weil sie das Werk Christi ist, des Gottessohnes, der sie s e i n e Kirche nennt, nicht nur, weil sie seines Beistandes versichert ist, daß sie nie untergehen, nie ihres hehren Zweckes vergessen und ihm untreu werden kann, sondern vor allem deswegen, weil sie Leben ist, ein Organismus, belebt durch Christus als das Haupt, von dem alles Leben in die Glieder strömt zur Auferbauung des Leibes Christi in Liebe. Durch ihn leben die Glieder des Leibes, durch ihn der ganze Leib, durch ihn alle seine Organe mit ihren besonderen Aufgaben, die sie im Dienste des Ganzen zu erfüllen haben. Denn

[1]) Rev. d'histoire eccl. 17 (1921) 668 f.

allerdings Paulus stellt den Leib und seine Organisation nicht in Gegensatz zu dem göttlichen Leben, das in ihm pulst und kreist. Im Gegenteil, das ist das Wunderbare, daß die Kirche, ein sichtbares Gebilde, ein Leib gebildet aus denen, die durch das sichtbare Band der Taufe und der Lehre und der Unterwerfung unter die sichtbare Leitung der gottgesetzten Apostel, daß also eine sichtbare Gemeinschaft von Menschen zugleich ein inneres göttliches Leben hat, das in sich unsichtbar in den Seelen Wiedergeburt und Heiligkeit wirkend, doch gleichsam im Überschwang der Freigebigkeit Gottes gegen seine Kinder sich nach außen ergießt. Nicht nur Charismen und Wunder künden es; nein die Träger des Rechtes und der Autorität sind zugleich die Mittler des göttlichen Lebens, die Ausspender der göttlichen Geheimnisse. Ganz so wie im Organismus der Pflanze die Stützgewebe zugleich Saftbahnen umschließen und beide dem Ganzen dienen, so dienen die Ordnungen der Hierarchie, die Inhaber der Rechtsgewalt wie der Weihegewalt, der Mehrung und dem Wachstum des Leibes Christi, seiner Auferbauung in Gnade und Liebe. So der hl. Paulus.

Wir können nur wünschen, daß diese trostreiche Auffassung der Kirche bei allen Christen liebendes Verständnis finde; dann ist das sentire cum Ecclesia, das mehr als einmal als Forderung unserer Tage hingestellt wurde, nichts Aufgezwungenes, sondern das einzig mögliche Verhältnis der Seele zur Kirche. Dann gewinnt das Wort „Mutter", das uns schon Gal 4,26 begegnet, seinen vollen Sinn, dann fühlen sich alle als Kinder nicht einer „Kirche", die fern bleibt im verschwimmenden Dunkel einer abstrakten Größe, sondern als Kinder der römisch-katholischen Kirche, die jetzt, in unsern Tagen, den Leib Christi bildet, d. h. Papst und Bischöfe als „Hirten und Lehrer", alle Gläubigen als „Brüder" und „Heilige". So wiederum St. Paulus.

Jetzt nun, nach Lösung der Vorfragen, nach Sicherung des Fundamentes und nach dem Erweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung, soll der Mensch ehrfürchtig sich neigend vor der göttlichen Wahrheit im Glauben, eintreten in die gnadenreiche Gemeinschaft mit Christus, Glied seines heiligen Leibes werden durch die Taufe, daß er, durchflutet von gottgewirktem Leben, lebendiger Rebzweig werde des Weinstockes, der ist Jesus Christus.

Oder vielmehr, wenn es sich um den wissenschaftlichen Aufbau der Theologie handelt, jetzt soll der ganze Reichtum des Evangeliums Christi dem forschenden Geiste sich erschließen. Ein Ausblick auf alle seine Weiten, auf all seine hochragende Herrlichkeit legt sich gerade am Schlusse der Abhandlung über die Kirche nahe. Wenn der Geist auf geschichtlichen Wegen den

Rechtsgrundlagen der Gemeinschaft nachgegangen ist, sie als das gottgesetzte Lehramt erkannt hat, dann mag er sich erfreuen an den höheren Aufgaben der Kirche, die Erlösungsgnaden Christi der Welt zu vermitteln. Ein hl. Opfer steht im Mittelpunkt ihres Gottesdienstes, die Erneuerung des Erlösungsopfers auf Golgotha. Sieben Sakramente sind als gnadenwirksame Zeichen die Brunnen, in denen die Erlösungsgnaden zutage treten, an denen die Gläubigen schöpfen können aus den Wassern des Heiles. Der Kirche gehören sie alle; ihretwegen und ihrer Kinder wegen sind sie von Christus eingesetzt, zur Erquickung und Stärkung und Heiligung der Glieder des Leibes Christi. Ein Band der Liebe umschließt alle diese Glieder, die Gemeinschaft der Heiligen, die Diesseits und Jenseits, die Kirche der Himmelspilger und das selige Gottesreich der Vollendung droben in Einheit umschlingt.

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Das innere Leben der Kirche. *Jos. Wittig* hat versucht, das innere Leben der Kirche und das Verhältnis der Seele zu diesem Leben näher zu bestimmen. Seine Anschauungen finden sich niedergelegt vor allem in den Aufsätzen „Aedificabo Ecclesiam“[1]) und „Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele“ im katholischen Sonderheft der Tat[2]). Der letztere ergänzt und erklärt den ersteren; er möge deshalb Zeuge sein für die Auffassungen des Verfassers, soweit sie in Zusammenhang stehen zur Aufgabe dieser Studie.

Im Verlauf des „Tat“artikels kommen die Apologeten, wie auch die Dogmatiker schlecht weg, vor allem insoweit sie Historiker[3]) und Juristen sind, d. h. mit den Hilfsmitteln der Geschichte und mit Rechtsauffassungen an die Erklärung der Kirche gehen. Denn sie reden von der Kirchengründung durch Christus zu oberflächlich, zu menschlich. „Sie entlehnen dafür freilich dem Munde Christi dieses oder jenes Wort und erwecken damit den Anschein, als ob auch Christus von der Kirchenstiftung nur wie von dem Bau eines Felsenhauses oder von der Gründung einer Verwaltungsorganisation geredet hätte . . . Eine Kirchengründung nach der Auffassung der Historiker

[1]) Hochland 18 (1920/21) 257—282.

[2]) 14 (1922) 13—23.

[3]) Dies in etwa im Gegensatz zum Hochlandartikel; vgl. a. a. O. 265: „Der denkende Mensch kann seinen katholischen Glauben nur retten, oder wenn er ihn noch nicht gefunden hat, nur finden, wenn er historisch denken lernt“.

und Juristen, ein ‚Werk aus dem Willen' des Mannes wollte Christus nicht. Aber er wollte die Einheit derer, die an ihn glaubten, er wollte ein Hochzeitsmahl, das alle in Liebe vereinigte, er wollte ein Reich, das wie ein Senfkörnlein gesät ist und aufwächst zu einem hohen Baum, er wollte ein Haus mit vielen Wohnungen" (19 f).

Darum haben wir so wenig Beweisstellen für die Kirchengründung durch Christus. „Ob Christus eine Kirche gründen wollte, ob, wann und in welcher Weise er eine Kirche gegründet hat, darüber flutet das altchristliche Leben hinweg und spült ans Ufer nur diese oder jene bildhafte Bemerkung, die heute mit heißem Bemühen aufgegriffen und textkritisch erörtert wird" (18). Zu diesen bildhaften Bemerkungen gehört auch Mt 16,18: „Mit der Liebe beginnt das Leben. Christus hat mit allen seinen Worten die Kirche begründet, nicht mit einem einzigen seiner Worte. Ein einziges seiner Worte als Gründungsurkunde ausgeben, etwa Mt 16,18 oder ein diesem ähnlich klingendes heißt, die Kirche von ihrer vollen Grundlage abrücken" (32).

Wenn wir fragen, wie denn nach *W.* die Kirche von Christus begründet sei, gibt uns die letzte Stelle eine Antwort. Liebe ist die Grundlage der Gemeinschaftsbildung, Liebe als Auswirkung der Seele, aus der die wahre Gesellschaft spontan hervorwächst[1]). Ein Wort des Herrn könnte man allenfalls als Gründungstext gelten lassen: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe!" (32) Diese Liebe ist aber nur Ausdruck und Äußerung des neuen Lebens, das Christus den Seinen in der Wiedergeburt geschenkt hat. Aus diesem Leben heraus erwächst die Kirche. „Aus dem neuen Leben heraus, aus den neugeschaffenen Seelen heraus organisiert sie sich. Wenn man von einem Akt der Kirchengründung spricht, darf man nur an solche Vorgänge aus der christlichen d. h. zu vollem Leben neugeschaffenen Seele denken. Sonst beginge man eine Geschichtsfälschung" (19). „Christi Gemeinschaftsbildung war Tätigkeit seiner Seele, eine gewollte, aber nicht eine willkürliche Tätigkeit. Er hätte nicht etwas anderes an Stelle der Kirche aus seinem Leben herauswachsen lassen können" (20). Das heißt wohl, Christus habe die innere Notwendigkeit der Gemeinschaftsbildung erkannt und als solche gewollt, nichts weiter. Ein ausdrücklicher Akt der Gründung ist überflüssig und nicht erfolgt. So hätten auch die ersten Jahrhunderte gedacht. „Dem schematischen Bilde gegenüber, das wir uns heute von der werdenden Kirche machen: Gründer, Gründungsakt, Gründungstag, Organisation,

[1]) Vgl. den Anfang des Tataufsatzes, der ein wie immer geartetes von außen herangebrachtes Recht ausschließt, damit aber auch die Auffassung *W.s* von der Kirche keimartig enthält.

Gesetzgebung, wie bei irgendwelchem weltlichen Verein oder Staat, sehen die ersten Jahrhunderte ebenso wie Paulus ein ganz anderes Bild: das Corpus Christi, Verkörperung des Geistigen, Wachstum, nicht etwas Neues, sondern Ewig-Altes . . . eine Wiederherstellung ursprünglicher Einheit, überall wirklich, wo göttliches Leben ist, eine immer bestehende Notwendigkeit der Seele, eine Selbstverständlichkeit auf der Erde, sobald das göttliche Leben auf Erden war" (26/7). — Das ist der Sinn der Überschrift: Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der Seele, und jenes anderen Wortes: „Die Seele ist das innere Maß der Kirche" (21).

Woher stammt denn die konkrete Form der kirchlichen Verfassung, die doch in ihren wesentlichen Zügen göttlichen Rechtes sein will? — „Es ist gar nicht anders denkbar, als daß die Stiftung Christi in diese beiden Bilder (jüdische Gottesgemeinschaft und Weltreich der Römer) hineinwuchs . . . und zunächst . . . die Ähnlichkeit der Gestalt an sich trug . . ." (21). Später habe sie den Rahmen gesprengt durch die Überfülle ihres Lebens.

Aus diesen Grundvoraussetzungen heraus erklärt sich die Auslassung über das Lehramt der Kirche. Dogmen sind „Folgerungen aus wahrem Erlebnis, das zwar in Schrift und Tradition tausend Beweise fand, aber keines Beweises bedurfte" (31). Das Erlebnis, genommen im Sinn „einer erkenntnissprudelnden, Glaubenserkenntnis gebenden Quelle" (31/2), ist die Frucht der Verheißung Christi, daß sein Geist uns alles sagen werde, was wir bis jetzt noch nicht tragen können. „Sein Geist aber ist das neue Leben, das in den umgeschaffenen Seelen der Christgläubigen lebt; aus ihnen heraus offenbart er sich und verkündet er . . ., dann erklärt er die Gemeinschaft der Christgläubigen durch den Mund ihres anerkannten Lehrers die neugewonnene Erkenntnis als Glaubenssatz" (23 f).

Das ist der Vorzug des Papstes, daß „die Kirche in seiner Seele unter garantierendem Schutze Gottes lebt", und das sein Amt: „diese Kirche allen zu zeigen, damit die andern Seelen kontrollieren können, ob nicht in ihnen durch irgendwelche Trübungen die Kirche verderbt sei". Der Papst beruft sich auf das Gebet des Herrn und Mt 16,18 als Rechtstitel. „Und wir können aus der Geschichte nachweisen, daß sein Lehramt in dem von ihm selbst gezeichneten Grenzen immer nur solche Glaubenssätze ausgesprochen hat, die dem Glauben der übergroßen Mehrzahl der gemeinschaftstreuen christgläubigen Katholiken und der sich stets entwickelnden Lehre der Väter entsprachen, daß er also nie willkürlich eine neue, der katholischen Seele gänzlich fremde Lehre als Wahrheit verkündet hat" (25). —

Es ist zu bedauern, daß diese dem Mißverständnis so sehr ausgesetzten Ausführungen Aufnahme fanden in dem Tatheft, das doch

der Aufklärung weiter und weitester Außenkreise dienen soll. Man kann ihnen den Vorwurf nicht ersparen, daß sie Ideen Vorschub zu leisten bezw. Anschauungen zu begünstigen scheinen, die den in der Kirche und von der Kirche vertretenen nicht entsprechen und zwar in Lehrpunkten, die wie die vom Ursprung, von der Verfassung, vom Lehramt der Kirche von ihr endgültig festgelegt sind.

Gewiß ist die Kirche beherrscht vom Gesetze der Liebe. Agape nennt sie *Ignatius* der Martyrer, den Liebesbund; Liebe soll nach Jesu Willen das Kennzeichen seiner Jünger sein. Aber derselbe *Ignatius* hat wie kein anderer unter den ersten uns bekannten Schriftstellern der alten Kirche betont, daß die äußere Organisation, und zwar die bestimmte Form der Bischofskirche, der Kirche wesentlich sei. Gewiß wird der hl. Paulus nicht müde, das innere Leben der Kirche, ihr Werden und Wachsen, zu schildern; seine Ausführungen im Briefe an die Epheser sind ein Jubelhymnus auf die Herrlichkeiten der Kirche als des „Leibes Christi". Aber er faßt die Kirche doch als Leib, als sichtbares Gebilde, mit sichtbaren Organen und von Gott fest umschriebenen Funktionen. Er selbst übt eine Tätigkeit in den von ihm gegründeten Kirchen aus, die als rechtlich angesprochen werden muß, die er selbst mit göttlicher Berufung rechtfertigt. Paulus ist der Kirche gegenüber auch historisch und juridisch eingestellt. Und Jesus Christus selbst?

Auch Christus benutzt mit Vorliebe Bilder und Ausdrücke, die auf das Leben hinweisen, das er seiner Kirche mitgibt, bei den Synoptikern wie bei Johannes. Aber daneben stehen die Ausdrücke, die zeigen, daß er nicht nur eine irgendwie geartete Gemeinschaft der Seinen wollte, daß er nicht erwarte, diese werde von selbst aus dem neuen Leben und der durch dessen Überfülle gewirkten Liebe der Seinen hervorbrechen, sondern daß er deren Hauptformen selbst bestimmte: Primat und Episkopat. Das ist die Lehre der Kirche.

Ja muß denn ein Gegensatz bestehen zwischen historischer und religiöser Auffassung der Kirche? Ist die Kirche nicht ein Gebilde, das als Gottestat in die Geschichte hineinragt, weil es in der Zeit verwirklicht wurde und immerdar wird, das als Gottesreich von ihm Verfassung und Gesetze erhielt und damit ein Kirchenrecht, das, soweit es unmittelbar auf ihn zurückgeht, göttliches Recht ist, das als Gnadenreich zur Vermittlung der Erlösungsgnade Christi, als verbunden mit Christus, göttliches Leben in sich trägt? In diesem umfassendern Sinn ist sie „complexio oppositorum", Ausgleich und Einheit scheinbarer Gegensätze; denn die Weisheit Gottes hat sie überwunden und geeint[1]). Aus der Zusammenschau dieser Gesichtspunkte

[1]) Vgl. den schönen Aufsatz *D. Feulings O. S. B.* „Vom Wesen

oder besser dieser Wirklichkeiten ergibt sich erst das allseitige und wahre Bild der Kirche.

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Seltsame Datierung einer päpstlichen Dekretale. In den Extravagantes communes, c. 5. de poen. et rem. V. 9, steht eine von Sixtus IV. erlassene Verordnung, *Etsi Dominici gregis* mit dem Zusatze: Datum Spirae 1478. Diese Datierung haben alle Ausgaben des Corpus iuris canonici, auch die kritische Ausgabe von *E. Friedberg;* sie ist jedoch unrichig. In Italien, das Sixtus IV nie verlassen hat, gibt es ein Spira oder Spiera nicht. Eine derartige Ortschaft ist in keinem der bekannten Nachschlagewerke verzeichnet, weder bei *U. Chevalier* (Répertoire des sources historiques, Montbéliard 1894 —) noch bei *J. Egli* (Nomina geographica² Leipzig 1892 f) noch bei *Ritter*, Geographisch-statistisches Lexikon⁹ Leipzig 1905 f.) Die Bulle *Etsi Dominici gregis* mit dem Datum: Rom, 30 Dezember 1479, findet sich am Schlusse der 1483 vollendeten Summa Casuum des italienischen Franziskaners Baptista Trovamala de Salis (Rosella casuum. Papiae 1489, 414). Das Datum 30. Dez. 1479 gibt Sixtus IV. selber an in einer Ablaßbulle für Rhodus vom 1. September 1480: „Non obstantibus . . . literis nostris, per quas dudum inter alia sub data tertio kalendas ianuarii pontificatus nostri anno nono." Abgedruckt bei *A. Hanauer*, Cartulaire de l' église S. George de Haguenau. Strasbourg 1898, 386.

Wie kam aber das falsche Datum in das Corpus iuris canonici? Bekanntlich hat zuerst *Jean Chappuis* die Extravagantes communes in die von ihm besorgte Pariser Ausgabe des Corpus iuris canonici vom Jahre 1500 aufgenommen. Ob das falsche Datum von *Chappuis* herrührt oder ob es schon früher verbreitet war, muß dahingestellt bleiben. Vielleicht war eine Separatausgabe der Bulle *Etsi Dominici gregis* in einem Sammelbande einer 1478 zu Speyer erschienen Schrift beigebunden. Aus Versehen wäre dann die in dieser Schrift vorkommende Angabe des Jahres und des Druckortes zur Datierung des päpstlichen Schreibens verwertet worden. Wie dem auch sei, jedenfalls ist es seltsam genug, daß man eine Bulle des Papstes Sixtus IV. von Speyer (Spira) datieren konnte, und daß diese so auffällige Datierung bis heute in der gelehrten Welt kein Befremden erregt hat.

München. N. Paulus.

---

des kath. Glaubens und Lebens". Benedikt. Monatschr. 4 (1922) 3 ff; 103 ff, bes. S. 111.

Kleine Mitteilungen

Eine neue kirchenrechtliche Zeitschrift erscheint unter dem Titel: „Jus pontificium" seit dem Vorjahre in Rom (47, Abbazia di S. Gregorio al Celio). Das von Kanonikus *Alb. Toso* geleitete Organ besteht aus 2 getrennt paginierten Teilen. Der erste bringt die neuesten juristischen Entscheidungen der Römischen Behörden sowie rechtsgeschichtliche Aufsätze samt einer Bibliographie der neuesten Fachliteratur; im zweiten Teile folgt ein fortlaufender Kommentar zum Codex; das 1. Heft des 2. Jahrgangs schließt mit Can. 135 das I. Buch ab. Da jedes Heft der im Lexikonoktav-Format gedruckten Quartalschrift, die mitunter Illustrationen auf besonderen Einlagen beifügt, 96 Seiten umfaßt, so ist der Jahrespreis von 30 Lire ein mäßiger zu nennen. Abnehmern in valutaschwachen Ländern wird eine Ermäßigung in Aussicht gestellt. Das reichhaltige, gut redigierte und vornehm ausgestattete Organ wurde durch Kardinal Gasparri in anerkennender Weise gelobt; es wird den Fachvertretern an unseren Lehranstalten sowie den Diözesanbehörden treffliche Dienste leisten und sei darum bestens empfohlen.

Innsbruck. A. Schönegger S. J.

2) **„Zum Jubiläum der Propaganda"** veröffentlichte die „Zeitschrift für Missionswissenschaft" eine reichhaltige „Festnummer" (Münster, Aschendorf. M 8.—). Vergangenheit und Gegenwart dieser so reich gesegneten Behörde und ihres Institutes ziehen in wohl geordneter Darstellung an uns vorüber. Während der unermüdliche Gründer des Forschungsorgans, Prof. *J. Schmidlin*, die Gründungsgeschichte der Kongregation beschreibt und der Benediktiner *Kilger* das erste halbe Jahrhundert ihrer weltumspannenden Tätigkeit bespricht, gewährt der gegenwärtige Herausgeber der Zeitschrift, *K. Pieper*, uns sehr erwünschte Aufschlüsse über die Missionsmethode der Propagande, sofern sie sich in ihren zielbewußten Erlässen offenbart. Der letzte Aufsatz läßt in die innere Einrichtung der Propaganda blicken und bietet Einzelheiten über ihren Machtbereich. Das interessante Heft ehrt ebensosehr die römische Oberleitung des apostolischen Werkes als auch das wissenschaftliche Forschungsorgan von Münster und den Verlag, der die Fortsetzung desselben in so trüben Zeiten in selbstloser Hingabe an die hohe Missionsaufgabe der römischen Kirche gewiß nicht ohne schwere Opfer aufrecht erhält.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1922 (Band XLVI)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Üb(ersicht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kleine Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Namen nach einem Buchtitel bezeichnen den (die) Verfasser.

Ablässe, Die, v. *Beringer-Steinen*[15] I II, Rez. 304. 604.
Ablaßpredigt 335.
Adam, K., Die geheime Kirchenbuße nach Augustin, Rez. 289.
d'Alès, La théologie de s. Cyprien, Rez. 593.
Alber, Ferd. 322.
Albert d. Gr. Reuelehre 60; Zu den Quaestiones de animalibus 332.
— v. Sachsen 278.
Alter Bund, Die hl. Schriften des, v. *Schlögl*, Rez. 115 s. Testament.
Apologetik: Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der Apologetik 613, s. Kirche.
Arator 165.
Arbeitseinstellungen, Anal. v. *Biederlack* 479.
Arbeitervereine, Arbeitsziele 145.
Archaeologie: s. *Arator*, Sarkophagskulpturen.
Aristoteles, Erkenntnislehre 278; Ethik 278; Willensfreiheit 278: aristotelische Philosophie 278.
Aristotelismus, Üb. v. *Inauen* 278.
Assur u. Babel, v. *Holzhey* 141.
Astrain, A., Historia de la Compañia de Jes. V, Üb. 107.
Augustin: Kirchenbuße 289.

Beichte, s. *Adam*, *Galtier*, *Scharsch.*
Benedikt XV Enzyklika Spiritus Paraclitus 254.
Bellarmin u. die Bulle „Aeternus ille" 318; Leben v. *E. Raitz v. Frentz* 111.
Bergmann, P., Bibl. Leben a. d. N. T. I II, Rez. 131.
Beringer F.-Steinen, D. Ablässe[15] I II, Rez. 304. 604.
Bernberg, J., Zurück zur Erziehungslehre Christi, Rez. 300.
Beßmer, s. *Lehmen.*
Bibelwissenschaft: Benedikt XV, Lackenbacherstiftung, Sixtus V, s. Testament, Altes u. Neues.
Bibliographie Thomiste 463.
Biederlack, J., An. Arbeitseinstellungen 479; Rez. *Eberle* 456, *Honnef* 459; Anz. Arbeitsziele 145, *Haase* 612, Katharina v. Siena 466.
Böhmer, H., Die Jesuiten Üb. 105; Studien zur Geschichte der Ges. Jesu, Üb. 106.
Bonaventura, P. Krotz 608.
Brandys, M., Kirchl. Rechtsbuch f. Laiengenossensch.[3], Anz. 312.
Brewer, H., Anal. Patristica 163.
Broise, R. M. de la, Marie, mère de grâce, Rez. 112.
Brucker, J., La compagnie de Jésus, Üb. 104.
Bulle „Aeternus ille" 318.

Cantica breviarii 143.
Casel, O., De philosophorum gr. silentio mystico, Anz. 140.

Cladder Hermann, Unsere Evangelien, Rez. 298.
Codex Juris Can. s. *Eichmann*.
Cohausz, O., Blätter a. d. Lebensbuche Sauls, Anz. 142.
Cyprian, Theologie 593.

Deneffe, A., Abh. Geschichte des Wortes „supernaturalis" 337.
Devotionsbeichte 611.
Delitzsch, s. *Theis*.
Dieckmann, H., Anal. Randbemerkungen z. einem Lehrbuch der Apologetik 613; Das innere Leben der Kirche 630.
Dimmler Emil, Propheten u. Weisheitsbücher 296.
Dogmatik s. Apologetik, Augustin, Eucharistie, Johannes v. Lichtenberg u. Joh. v. Neapel, Kirche, Maria, Nestorius, Reuelehre, supernaturalis, Thomas v. Aquin, Thomas v. Sutton, *Adam, d'Alès, Bainvel, de la Broise, Galtier, d'Herbigny, Kramp, Mandonnet*.
Donat, J., Üb. Neuere Psychol. 585.
Donders, A., P. Bonaventura Krotz, Rez. 108.
Duhr, B., Geschichte der Jesuiten III, Üb. 108.
Dyroff s. *Hagemann*.
Eberle, F. X., Kath. Wirtschaftsmoral. Rez. 456.
Ehedispens für Maria Stuart 336.
Eichmann, E., Das Strafrecht d. Codex Juris Can.; Das Prozeßrecht des Codex J. C., Rez. 454.
Elohim 333.
Emmanuel v. *Schöpfer*, Rez. 464.
Enzyklika „Spiritus Paraclitus" 254.
Ephraem über Mt 16,18 598.
Erkenntnislehre d. Aristoteles 278.
Erziehungslehre 300.
Ethik des Aristoteles 278.
Euringer, S., Mt 16,18 bei Ephraem 598.
Eucharistie, Die Notwendigkeit der hl., 20.
Evangelien 288, s. *Cladder*, Magdalenenfrage.

Felder Hilarinus, Apologetica: Randbemerkungen 613.
Fidati, s. Johannes 169.
Feuling, D., Liturgie der Karwoche, Anz. 467.
Flugschriften a. d. Reformationszeit 137.
Frank, F. Schutzengel oder Würgengel? Rez. 305.
Fröbes, Experimentale Psychologie, Üb. 585.
Frodl, F., Rez. *Stammler* 307.

Galtier, P., S. Augustin a-t-il confessé? Rez. 289.
Gatterer Alois, Rez. *Jellinek* 284.
Gatterer Michael, Anz. *Meyenberg* 311, *Keppler* 467, *Feuling* 467, *Guardini* 611.
Geschichte: der aristotelischen Phil. 278; der Gesellschaft Jesu, Üb. v. *Krösß* 99; s. *Hugghes*; des Wortes „supernaturalis", Abh. v. *Deneffe* 337.
Gesellschaft Jesu, Zur Geschichte der, 99.
Geschlecht, D. kommende, Rez. 461.
Geyser, J., Erkenntnistheorie des Aristoteles, Üb. 278; Psychologie, Üb. 585.
Glaubensakt 423.
Grabmann, M., Geschichte der Philosophie III, Üb. 278; Mystik, Üb. 585.
Grisar Hartmann, Rez. Flugschriften a. d. Reformationszeit in Faksimiledrucken 1—4, 137; *Scheel* 452.
Grunwald, Pädagogische Psychologie, Üb. 585.
Guardini, R., Gottes Werkleute Anz. 611.

Haase, Russische Kirche u. Sozialismus Anz. 612.
Habrich, s. *Mercier*.
Hagemann-Dyroff, Psychologie, Üb. 585.
Hagiographie: Albertus M., Katharina v. Siena, Petrus Canisius, Simon Fidati, Thomas v. A.
Hartl, V., Herz Jesu, Anz. 465.
Heidingsfelder, G., Albert von Sachsen, Üb. 278.
Herbigny, M. d', Theologica de ecclesia II, Rez. 431.
Herder, Zeitlexikon I, Rez. 310.

Herz Jesu, s. *Hartl.*
Hillenkamp, J. M., Anz. *Brandys* 312.
Holzhey, K., Assur und Babel, Anz. 141.
Holzmeister, U., Abh.: Die Magdalenenfrage in der Überlieferung 402 556; Rez. *Bergmann* 131, *Cladder* 298, *Schlögl* 129 597, *Vogels* 596; Anz. *Hartl* 465, Herders Zeitlexikon 310, *Schäfer* 144; Mitt. 448 635.
Homiletik, s. *Honnef, Keppler, Krotz, Meyenberg, Stingeder.*
Honnef, J., Die soziale Predigt, Rez. 459.
Hüffer, G., Loreto, Rez. 447.
Hughes, Th., History of the Society of Jesus in North America, Rez. 599.

Inauen A., Üb. Aristoteles u. Aristotelismus 278; Anz. *Casel* 140.
Itineraria Rom., v. *Miller*, Rez. 133.

Jahve, s. 330.
Jellinek, K., D. Weltengeheimnis, Rez. 284.
Jesuiten: Zur Geschichte der Ges. Jesu, Üb. 99; — in Nord-Amerika 599.
Johannes v. Neapel u. die praemotio physica 489; Nider 335; Picardi v. Lichtenberg, Abh. v. *Landgraf* 510.

Karwoche, s. *Feuling.*
Katharina v. Siena, Briefe 466.
Keppler, P. W., Homilien u. Predigten, Anz. 467.
Kirche, s. Leben, Primat, *d'Herbigny.*
Kirchenbuße, s. *Adam.*
Kirchengeschichte: s. Albert d. Gr., Aristotelismus, Augustin, Cyprian, Jesuitenorden, *Johannes v. Lichtenberg* u. *Joh. v. Neapel*, Loreto, Luther, Magdalena, Reformationszeit, Sarkophagskulpturen, *Böhmer, Hüffer, Hughes.*
Kirchenrecht, s. Ehedispens, *Brandys, Eichmann.*
Klug, Ringende u. Reife, Anz. 609.
Kneller, C. A., Anal. Zur Vulgata Sixtus V 313 468; Sixtus V u. die röm. Septuagintaausgabe 325; Rez. *Hughes* 599, *Euringer* 598; Mitt. Ehedispens für Maria Stuart 336.
König, E., Theologie d. A. T., Rez. 445.
Kramp, J., D. Opferanschauungen d. röm. Liturgie; Opfergedanke u. Meßliturgie, Rez. 433.
Krö ß, Al., Üb. Zur Geschichte d. Gesellschaft Jesu 99; Rez. *Miller* 133, *Hüffer* 447.
Krotz, Bonaventura, Predigten 608, Lebensbild [illegible]a.

Lackenbacherstiftung 488.
Lactantius, De ave Phoenice 163.
Laiengenossenschaften, Kirchliches Rechtsbuch für, v. *Brandys*, Anal. 312.
Landgraf, A., Johannes Picardi v. Lichtenberg u. seine Quaestiones disputatae 510.
Leben, der Kirche 630. Biblisches aus dem N. T., v. *Bergmann*, Rez. 131.
Lebensbilder: Bellarmin, Canisius, Bonav. Krotz, Luther, Pfeifer, Saul, s. *Klug.*
Lehmen - Beßmer, Psychologie, Üb. 585.
Lercher, L., Rez. *Straub* 423.
Linder, J., Abh.: Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Enzyklika Benedikt XV „Spiritus Paraclitus" 254. Rez. *Dimmler* 296, *König* 445, *Schlögl* 115. Anz. *Cohausz* 142, *Holzhey* 141, *Schöpfer* 464, *Theis* 464, *Vander Heeren* 143.
Lindworsky, Experimentelle Psychologie², Üb. 585.
Liturgik, s. Karwoche, *Feuling, Kramp.*
Loreto v. *Hüffer*, Rez. 447.
Luther, s. *Simon Fidati, Paulus, Scheel, Grisar.*
Lutz, O., Abh. Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie 20.

Magdalenenfrage 402 556.
Mandonnet, P., Bibliographie Thomiste, Anz. 463.

Maresch, M., Briefe der hl. Katharina v. Siena, Anz. 466.
Maria, Austeilung der Gnaden 122; Magdalena 402 556.
Maria Stuart, s. *Kneller*.
Mercier-Habrich, Psychologie, Üb. 585.
Meßliturgie, Meßopfer, s. *Kramp*.
Meyenberg, A., Weihnachtshomiletik, Anz. 311.
Meyer, C., Anal. Jahve u. Elohim im Midrasch „Tadse" 330.
Miller, K., Itineraria Romana, Missionen: der Jesuiten 109; in Nordamerika 599.
Monaco, Psychologie, Üb. 585.
Monumenta historica S. J., Üb. 99.
Moral, s. Ablässe, Devotionsbeicht, Erziehungslehre, Geschlecht, das kommende, Reuelehre, Wirtschaftsmoral; *Beringer, Eberle, Frank, Muckermann*.
Mt 16,18 598.
Muckermann, H., Um d. Leben der Ungebornen, Rez. 305.
Müller, J., Rez. *M. de la Broise* u. *J.-V. Bainvel* 112.
Mystik, s. *Grabmann*; silentium mysticum 140.

Nestorius, 287.
Nordamerika, Jesuitenmission 599.
Notwendigkeit der Eucharistie 20.

Pädagogik, s. *Bergmann, Bernberg, Grunwald, Guardini*.
Pangerl Franz, Abh. Die Reuelehre Alberts d. Gr. 60.
Pastells, P., Missions de Compañia d. J., Üb. 109.
Patrologie, s. *Arator, Augustin, Cyprian, Lactantius*, Magdalenenfrage, *Nestorius*.
Paulus Nikolaus, Anal. Simon Fidati v. Cascia u. sein Verhältnis zu Luther 169; Eine Johann Nider mit Unrecht zugeschrieb. Ablaßpredigt 335; Seltsame Datierung e. päpstl. Dekretale 634.
Pelster Franz, Abh. Thomas v. Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger d. thom. Lehre 212, 361. Anal. Albert d. Gr. neu aufgefundene Quaestionen zu d. arist. Schrift „De animalibus" 332.
Pesch, Chr., Nestorius als Irrlehrer, Rez. 287.
Petersen, P., Gesch. d. aristotel. Philosophie im prot. Deutschland, Üb. 278.
Petrus, Apostel: Primat 599.
— Canisius, Lebensbeschreibungen, Üb. 111.
Philosophie, s. Aristoteles u. Aristotelismus, Psychologie, Schweigen; *Casel, Fröbes, Geyser, Grabmann, Grunwald, Hagemann, Heidingsfelder, Jellinek, Lehmen, Lindworsky, Mercier, Monaco, Petersen, Wittmann, Wunderle*.
Picardi, s. *Johannes*.
Pius IV, Ehedispens für Maria Stuart 336.
Praedeterminationslehre, Der hl. Thomas u. d., v. *Stufler*, Anal. 146; des Johannes v. Neapel 489.
Praemotio, s. Praedeterminatio.
Predigt, soz. v. *Honnef*, Rez. 459.
Predigten 607.
Primat Mt 16,18 598.
Propaganda, Jubiläum, Mitt. 635.
Propheten u. Weisheitsbücher v. *Dimmler*, Rez. 296.
Prozeßrecht, s. *Eichmann*.
Psalmi et Cantica, *Vander Heeren*, Anz. 143.
Psychologie, experimentale, s. *Fröbes, Lindworsky*, Üb. 585.

Quaestiones disputatae des *Johannes v. Lichtenberg* 510.

Raitz v. Frentz, E., Bellarmin, Üb. 111.
Reformation: Flugschriften a. d. Zeit d. 137; s. Luther.
Religionswissenschaft, s. Talmud.
Reuelehre, Die, Alberts d. Gr., Abh. v. *Pangerl* 60.
Rußland, Kircheu. Sozialismus 612.

Sarkophagskulpturen, altchristl., Abh. v. *Wilpert* 1. 177.
Saul 184.
Schäfer, J., Wunder Jesu, Rez. 144.
Scharsch, Devotionsbeichte, Anz. 611.

Scheel, O., Mart. Luther I³, Rez. 452.
Schlögl, Die Schriften des A. B., Rez. 115. Der Babylon. Talmud I, Rez. 129. 597.
Schmitt, Alb., Rez. *Bernberg* 300, *Beringer-Steinen* 304. 604, *Muckermann* 305, *Frank* 365. Das kommende Geschlecht 461. Anz. *Klug* 609, *Scharsch* 611.
Schönegger, A., Rez. *Eichmann*; Mitt. Zeitschrift, kirchenrechtl.
Schöpfer, A., Emmanuel, Anz. 464.
Schriftpredigt 697.
Schüth, F., Rez. *Stingeder* 607; *Krotz* 608; *Donders* 608.
Schutzengel oder Würgengel, v. *Frank*, Rez. 305.
Scoraille, R., Suarez, Üb. 110.
Selbstbildung 611.
Septuaginta, Ausg. Sixtus' V 325.
Silentium mysticum 140.
Simon Fidati 169.
Sixtus V, Ausgabe der Vulgata 313 468; der Septuaginta 325; des Ambrosius 313.
Sozialismus u. Christentum, v. *Stammler*, Rez. 307; in Rußland 612.
Stammler, R., Sozialismus u. Christentum, Rez. 307.
Stingeder, F., Geschichte der Schriftpredigt, Rez. 607.
Stoeckius, H., Untersuchungen zur Gesch. des Noviziates der Ges. Jesu, Üb. 109.
Strafrecht, s. *Eichmann*.
Straub, Analysis fidei, Rez. 423.
Streik, s. Arbeitseinstellung.
Stufler, J., Abh.. Johannes von Neapel u. die praemotio physica 489. Anal. Der hl. Thomas u. die Praedeterminationslehre 146; Rez. *Adam* 289, *d'Alès* 592, *d'Herbigny* 431, *Galtier* 289, *Pesch* 287; Anz. *Mandonnet* 463.
„supernaturalis", *Deneffe* 337.
Sutton, s. Thomas.

Tadše, Midrasch 330.
Tanner, Adam 322.
Talmud, Der babylon. v. *Schlögl*, Rez. 129. 597.
Testament, Altes, s. Cantica, Elohim, Emmanuel, Jahve, Propheten, Psalmen, Saul, Theologie des A.T., Weisheitsbücher; *Delitzsch, Dimmler, König, Schlögl, Schöpfer, Theis.*
Testament, Neues: Evangelien, Biblisches Leben, Magdalenenfrage, Wunder Jesu; *Bergmann, Cladder, Hartl, Schäfer, Vogels.*
Testamentum, Novum graece³; graece et latine ed. *Vogels* 596.
Theis, J., Fr. Delitzsch u. seine große Täuschung, Anz. 464.
Theologie des A. T. v. *E. König*, Rez. 445.
Thomas von Aquin, Über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie 20; Bibliographie 463; — von *Sutton* 212. 361.

Umberg, J. B., Rez. *Kramp*, 433.
Ungeborne, Um d. Leben d., v. *Muckermann*, Rez. 305.

Vogels, H. J., Nov. Test. 596.
Vander Heeren, Psalmi et Cantica³, Rez. 143.
Vulgata Sixtina 313 468.

Wahrheit d. hl. Schrift, Abh. v. *Linder* 254.
Weihnachtshomiletik v. *Meyenberg*, Anz. 311.
Weltengeheimnis, Das Rez. 284.
Willensfreiheit bei Aristoteles 278.
Wilpert, J., Abh. Wahre u. falsche Auslegung der altchristl. Sarkophagskulpturen I 177.
Wirtschaftsmoral, *Eberle* 456.
Wittig, J. 630.
Wittmann, M., Ethik d. Aristoteles; Arist. u. die Willensfreiheit, Üb. 278.
Wunder Jesu v. *Schäfer*, Anz. 144.
Wunderle, J., Das religiöse Erleben, Üb. 585.

Zeitlexikon v. Herder, I Anz. 310.
Zeitschrift, Eine neue kirchenrechtliche 635.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 170 **1922.** Innsbruck, 20. Jan. 1922

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Oktober 1921 eingelaufen:

Alberti s. Scharlau.

Anzeiger, Literarischer. Herausg. von *J. Haring* u. *Joh. Köck.* Graz, Styria. Jährlich 12 Nummern. gr. 8°. K 18.—.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Volksbundverlag, Wien (I Predigergasse 5). Jährl. K 24.—.

Augustins Confessiones. In Auswahl Herausg. von *A. Kurfess.* (Eclogae graecolatinae. fasc. 1.) Leipzig 1921, Teubner. M 3.—.

Bainvel s. *Broise.*

Baumstark, Dr. Anton, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des 1. Jahrtausends. (Liturgiegesch. Forschungen, herausg. von *Dölger, Mohlberg* u. *Rücker.* Heft 3.) gr. 8° (XIII u. 196 S.) Münster 1921, Aschendorff. M 50.—.

Bertram, Kardinal Adolf, Laienapostolat, ein königliches Priestertum. 12° (IV u. 28 S.) Freiburg 1921, Herder. M 3.60.

Beyer, Georg S. J., Introibo. Predigten über die Introitustexte der Sonntage des Kirchenjahres. gr. 8° (219 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 22.40.

Bernkamm, Heinrich s. *Lietzmann.*

Broise, R.-M de la et *J. V. Bainvel,* Marie, Mère de grâce. kl. 8° (XXX u. 144 S.) Paris 1921, Beauchesne.

Camerlynck, A,, Evangeliorum sec. Matth., Marc. et Luc. synopsis cum Introductione de Quaestione Synoptica et append. de harmonia 4 evangeliorum. 2. ed. gr. 8° (LXXXVIII u. 206 S.) Brugis 1921, Beyaert. Fr 12.—.

Cappello, Felix M., Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta Codicem J. C. I. De sacr. in genere, baptismo, conf., eucharistia. 8° (XXIII u. 696 p) Taurinorum Augustae, Marietti, 1921.

Caritas. Zeitschrift für Caritaswissenschaft u. Caritasarbeit. Herausg. v. Deutschen C.verband. Schriftleit: Dr. *Wilh. Liese.* 1. Jahrg. Nr. 1. 8° (48 S.) Freiburg i. Br., Caritasverlag.

Cohausz, Otto S. J., Das moderne Denken. 3. Aufl. 8° (109 S.) Köln 1921, Bachem. M 10.—, geb. M 16.—.

Corpus catholicorum. IV: Dr. *Fr. X. Thurnhofer,* Hieronymus Emser, De disputatione lipsiensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est. A venatione luteriana aegocerotis assertio (1519). gr. 8° (111 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 15.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Denser, W., Anstands-, Verkehrs- u. Lebensregeln. 5. Aufl. kl. 8° (186 S.) M. Gladbach 1922, Volksverein. Geb. M 14.—.

Dimmler, E., Job. Übersetzt u. erklärt. kl. 8° (169 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 7.20.

— — Sprüche Salomos. (160 S.) Ebd. M 7.20.

— — Das Hohelied Salomos. (62 S.) Ebd. M 7.20.

— — Sprüche Jesu Sirachs. (203 S.) Ebd. M 10.—.

Dunin-Borkowski, Stan. S. J., Führende Jugend. 2. Aufl. kl. 8° (197 S.) Berlin u. Bonn 1922, Ferd. Dümmler. M 14.—, geb. M 18.—.

Eberle, Dr. Fr. X., Kath. Wirtschaftsmoral. 8° (VIII u. 118 S.) Freiburg 1921, Herder. M 20.—.

Ehret, Dr. Joseph, Das Jesuitentheater zu Freiburg in der Schweiz. I: Die äußere Gesch. der Herbstspiele (1580—1700). 8° (XVI u. 260 S.) Freiburg 1921, Herder. M 50.—.

Fernández, Andrés S. J., Epoca de la actividad de Esdras. [Biblica 2 (1921) 424—447] 8° Roma, Instituto biblico.

Feuling, Erzabt Daniel, Einführung in die Liturgie der Karwoche. 8° (85 S.) Augsburg-Stuttgart 1921, Benno Fischer.

Foerster, Fr. W., Bismarks Werk im Lichte der föderalistischen Kritik. 8° (31 S.) Ludwigsburg b. Stuttgart, 1921, Verlag „Friede durch Recht".

Fromme's Kalender für den kath. Klerus 1922, redigiert von *R. Himmelbauer*. 24° (196 S.) Wien, C. Fromme. K 163.—.

Grabmann, Dr. Martin. Die Philosophie des Mittelalters. (Sammlung Göschen. Geschichte der Philosophie III) 16° (122 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Walter de Gruyter. M 6.—.

Gredl, Josef O. S. B., Unsere Außenwelt. 8° (VIII u. 332 S.) Innsbruck 1921, Tyrolia. K 240.—.

Gresham Machen J., The origin of Paul's religion. 8° (329 S.) New-York 1921, Macmillan.

Grivec, Dr. Fr., Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae.) gr. 8° (111 S.) Laibach 1921, Theol. Akademie. Dinar 16.—.

— — Pravovernost sv. Cirila in Metoda. (De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.) Separatabdruck aus Bogoslovnega vestnika. (Theol. Anzeiger) p. 43. Laibach 1921, Theol. Akademie.

Guilloux, Pierre S. J., L'ame de St. Augustin. 8° (384 p.) Paris [1921], Gigord.

Habrich, L, s. *Mercier*.

Haggeney, Karl S. J., Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium. 4. (Schluß) Teil: Der Sieg des Gottessohnes durch Tod u. Auferstehung. 1. u. 2. Aufl. 12° (IV u. 320 S.) Freiburg 1921, Herder. M 28.—; geb. M 37.—.

Herbigny, Michael d', Theologica de Ecclesia. II: De Deo Cath. Ecclesiam organice vivificante. gr. 8° (359 S.) Paris 1921, Beauchesne.

— La théologie du Révélé. Ce qu'elle suppose — ce qu'elle étudie — par quels degrés. (Introduction générale). 8° (378 S.) Paris 1921, Beauchesne.

Herders Zeitlexikon. Erste Hälfte: A—K. gr. 8° (927 S.) Freiburg 1921, Herder. Geb. M 150.— u. 190.—.

— Wochenkalender 1922. „Bergquell". Freiburg, Herder. M 10.—.

Herimann s. Lallemant.

Himmelbauer, Roman s. Fromme.

Hüffer, Dr. Georg, Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des hl. Hauses. II. gr. 8° (205 S.) Münster 1921, Aschendorff. M 36.—.

Isenkrahe, Dr. Caspar, Experimental-Theologie. 2. Aufl. 8° (XVI u. 186 S.) Bonn 1922, Markus & Weber. M 23.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausgeg. vom Verband der kath. Jugend- u. Jungmännervereine Deutschlands. Düsseldorf. 12 Hefte M 15.—.

Jugendpflege. Kathol. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludw. Schiela.* München, Pestalozzistraße 1. Jährlich M 14.—.

Karrer, Otto S. J., Der hl. Franz v. Borja, General der Ges. Jesu. 8° (XVI u. 442 S.) Freiburg 1921, Herder. M 59.—, geb. M 70.—.

— — Des hl. Ignatius v. Loyola geistl. Briefe u. Unterweisungen. 12° (VIII u. 298 S.) Freiburg 1922, Herder. M 34.—, geb. M 42.—.

Kittel, Rudolf, Die Zukunft der Alttestamentl. Wissenschaft. Vortrag auf dem 1. deutschen Orientalistentag in Leipzig 29. 9. 1921. 8° (20 S.) Gießen 1921, Töpelmann, M 3.60.

Karfess s. Augustin.

Klawek, Dr. Alex., Noc Betlejemska, historja czy Legenda? gr. 8° (64 S.) Posen 1921, Nak. św. Wojciecha.

Kley, Joseph, Das Buch der Psalmen exeg. homiletisch erklärt. 1. Heft: Die Advents- u. Weihnachtszeit. gr. 8° (79 S.) Paderborn 1921, Schöningh.

Klug, Dr. J., Ringende u. Reife. Lebensbilder vollendeter Menschen. 8° (475 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 30. —.

König, Dr. Eduard, Theologie des Alten Testamentes. 1. u. 2. Aufl. gr. 8° (360 S.) Stuttgart 1922, Chr. Belser. M 45.—.

Kraus, Georg S. J., Revolution auch der Religion? 3. Aufl. 8° (100 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag. M 7.—.

Kreuser, M., Christus u. Kind. (Neutestam. Predigten herausgeg. von *Thad. Soiron O. F. M.*, 7. Heft.) 8° (62 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 5.60.

Lallemant, Ludwig S. J., Der Weg zur Innerlichkeit in der Schule des Hl. Geistes. Bearbeitet von Bruder *Herimann.* 12° (XXXVI u. 246 S.) Freiburg 1921, Herder. M 18.—, geb. M 27.—.

Lenhart, Georg, Kurze Zeitpredigten für die Sonn- und Fasttage im Anschluß an den Introitus Missae. 8° (XII u. 271 S.) Mainz 1921, Kirchheim. M 21.—, geb. M 28.—.

Lietzmann, D. Hans, Das Sacramentarium Gregorianum. Mit Registern von *Heinrich Bornkamm.* (Liturgiegesch. Quellen Heft 3.) gr. 8° (XLVIII u. 186 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 60.—.

Mainworm, Jos., Die römische Gefahr? Ein offenes Wort zur Vereinigung der evang. u. kath. Christen. 8° (39 S.) Magdeburg 1921, Jos. Eiler.

Mausbach, Dr. Joseph, Die kath. Moral u. ihre Gegner. 5. Aufl. gr. 8° (XVI u. 464 S.) Köln 1921, Bachem. M 30.—, geb. M 36.—.

— — Kath. Moraltheologie. II. Bd., 1. Teil 2.—4. Aufl. Der religiöse Pflichtenkreis. 8° (232 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 15.—.

Mayer, Dr. Julius, Alban Stolz. 8° (VII u. 619 S.) Freiburg 1921, Herder. M 100.—, geb. M 115.—.

Mayr, Kaspar, Der große Kulturkampf u. die kath. Weltorganisation. 16° (22 S.) Graz, Paulus-Verlag. K 30.—.

Mercier, Kardinal D., Psychologie. Übersetzt u. mit Einleitung versehen von *L. Habrich*. 2. Aufl. (nach der 9. französ.). 1. Band (XLV u. 388 S. mit 4 Tafeln); 2. Band (VII u. 363 S.) Kempten 1921, Kösel-Pustet. à M 40.—, geb. M 48.—.

Meyenberg, A., Weihnachtshomiletik. Homiletische Ergänzungswerke. Von Weihnachten bis Septuagesima. 8° (829 S.) Luzern 1921. Räber.

Muckermann, Hermann. Die Mutter u. ihr Wiegenkind. (Die Familie.) kl. 8° (16 S.) Berlin u. Bonn 1922, Dümmler. M 1.50.

— — Die naturtreue Normalfamilie. (Die Familie.) kl. 8° (16 S.) Berlin u. Bonn 1922, Dümmler. M 1.50.

Peresthoner, Dr. Anton, Das kirchliche Gesetzbuch (C. J. C.) Sinngemäß wiedergegeben u. mit Anmerkungen versehen. 2. Aufl. gr. 8° (594 S.) Brixen 1922, Weger. M 80.—.

Pfeilschifter, Dr. Georg, Die St. Blasianische Germania sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jh. gr. 8° (198 S.) (Münchner Studien zur historischen Theologie. Heft 1.) Kempten 1921, Kösel-Pustet.

Provinzial-Autonomie. Der Gesetzentwurf über die P.-A. in Preußen. Im Namen des Deutschen Föderalisten-Bundes herausg. von dessen Vorstand. 8° (19 S.) Ludwigsburg b. Stuttgart 1921, Verlag „Friede durch Recht".

Remer, Vincentius S. J., Summa philosophiae scholasticae. Ed. 4. Romae, Universitas Gregoriana, 1921/22. 8°. I. Logica minor. VIII 111 p. L 5.—. — II. Logica maior. VIII 127 p. L. 6.—. — III. Ontologia. VII 218 p. L 10.—. — IV. Cosmologia. VII 211 p. L 9.—. — V. Psychologia. VIII 270 p. L. 13.—. — VI. Theologia naturalis. VII 208 p. L 9.—.

Ritter, Gerhard, Marsilius von Inghe... u. die okkamistische Schule in Deutschland. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss. Jhrg. 1921. 4. Abh.: Studien z. Spätscholastik I.) gr. 8° (201 S.) Heidelberg 1921, Karl Winter.

Reloff, Ernst M., Im Lande der Bibel. kl. 8° (304 S.) Berlin u. Bonn 1922, Dümmler. M 26.—, geb. M 33.—.

Rösch, P. Konstantin O. M. Cap., Das Neue Testament übersetzt u. erläutert. 12° (597 S.) Paderborn 1921, Schöningh. Geb. M 28.—.

Scharlau M. (*Magda Alberti*), Über alles die Liebe. Roman. 8° (IV u. 256 S.) Freiburg 1921, Herder. M 22.—, geb. M 30.—.

Schippers, P. Adalbert O. S. B., Die Stifterdenkmäler der Abteikirche Maria Laach im 13. Jhrdt. Mit 13 Abbildungen. gr. 8° (66 S.) (Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktiner-

ordens, herausgeg. von *I. Herwegen*. 8. Heft.) Münster 1921, Aschendorff. M 20.— geb. M 32.—.

Schlagg Willibrord, Kinder der Heiligen. Erwägungen über die Ehe u. das sechste Gebot. 8° (24 S.) Trier 1921, Paulinus-Druckerei. M 2.—.

Schlögl, Dr. Nivard O. Cist., Die hl. Schriften des Alten Bundes. 1. Bd. gr. 8° (XXXII u. 424 S.) Wien 1922, Burgverlag. K 1360.—, geb. K 1600 u. Zuschläge.

Schmid, Dr. Georg, Anhang zum Archivbericht von Stilfes. Biograph. Notizen über Fürstbischof Dr. S. Aichner. 8° (16 S.) Innsbruck 1921, Wagner.

Stölzle, Dr. Remigius, Darwins Stellung zum Gottesglauben. (Rektoratsrede.) (34 S.) Leipzig 1921, Felix Weiner. M 6.—.

Taille, Mauritius de la S. J., Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento. 4° (XVI u. 666 S.) Paris 1921, Beauchesne. Fr 50.—.

Thurnhofer s. Corpus catholicorum.

Vaccari, Albert S. J., S. Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte. 8° (151 p.) Roma 1921, Civiltà cattolica.

Vogt, Peter S. J., Die Aszêtik der Exerzitien des hl. Ignatius. Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der hl. Kirchenväter. I. Lebensverkehr mit Gott. 8° (XII u. 333 S.) Regensburg 1921, Kösel-Pustet. M 20.—, kart. M 25.50, geb. M 43.—.

Wasmann, Erich S. J., Menschen- und Tierseele. 6. u. 7. Aufl. 8° (24 S.) Köln 1921, Bachem. M 6.—.

Wolf, Gustav, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. II: Kirchliche Reformationsgesch. 2. T. gr. 8° (296 S.) Gotha 1922, Perthes. M 40.

Wolpert, Leo, Die einzige Seele. Sonntagslesungen. 2. u. 3. Aufl. 8° (VIII u. 202 S.) Freiburg 1921, Herder. M 20.—, geb. M 28.—.

Zeit, Die neue Z. Kathol. Werkblätter für neues Leben, Volks- und Völkergemeinschaft. Berlin-Graz-München. (Erscheint monatlich.) M 8.—; d.ö. K 30.—.

Wichtige Neuerscheinungen!

Demnächst erscheint:

Bruders H., Universitäts-Professor, **Akademische Vorträge**

Exerzitien-Wahrheiten.

II., verbesserte und vermehrte Auflage
352 Seiten. kl. 8°. Preis ca. M 30.—.

Die Neuauflage des seit Jahren auf dem Büchermarkte vergriffenen Buches wird freudig begrüßt werden.

F. v. Dahlau urteilt im „Allgem. Literaturblatt" Wien über das bedeutende Werk folgendermaßen:

Die gesteigerte Übung der geistlichen Exerzitien macht es zum dringenden Wunsche, daß gediegene Literaturbehelfe sie fördern und erleichtern helfen. Dieselben sind doppelt zu begrüßen, wenn sie, wie die vorliegende Schrift in die Tiefe gehen und die Exerzitienwahrheiten so zur Geltung bringen, daß sie zugleich nach ihrer liebenswürdigen Seite hin wirksam werden können. Das Geschick des Verf., diese Wahrheiten in das geistige Milieu der akademisch Gebildeten zu rücken, verdient die vollste Würdigung und nach dieser Richtung wird das Buch für Exerzitienleiter wie zur Auffrischung der Exerzitieneindrücke für akademisch Gebildete überhaupt bestens empfohlen sein.

Gruber A.

Elementar-Katechesen

herausgegeben von **M. Gatterer** S. J.
ca. 180 S. Preis ca. M 18.—.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Soeben erschienen in unserem Verlage:

Kirchengeschichtliche Abhandlungen.

Begründet von Dr. **Max Sdralek**,
fortgesetzt von Dr. **Joseph Wittig** und Dr. **Franz Xaver Seppelt**,
Professoren der Kirchengeschichte in Breslau.

Band XI.

Thiofrid von Echternach.

Eine philologisch-historische Studie von Dr. **Willibrord Lampen O. F. M.**
8°. IX u. 84 Seiten. Preis 15 Mark.

G. P. Aderholz' Buchhandlung in Breslau.

Separat-Abdrucke aus der Zeitschrift f. kath. Theologie

Soeben erschien: **Jos. Wilpert—Rom**

Die altchristliche Kunst Roms und des Orients

34 S. 8°. M 4.

Diese kleine Kontroversschrift des berühmten christlichen Archäologen und Katakombenforschers Prälaten *Wilpert* gegen *Josef Strzygowski* und *Oskar Wulf* u. a. — die Leugner des Vorrangs Roms auf dem Gebiete der christlichen Archäologie — ist für alle, die sich für die christliche Kunst der ältesten Zeit interessieren, von allergrößtem Interesse.

Paul Styger—Rom

Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom

24 S. mit einer Abbildung. 8°. M 4.—.

Die Frage betreffs der ersten Grabstätte der Apostelfürsten erscheint in diesem Ausgrabungsbericht endgültig gelöst.

Grisar, Hartmann S. J.

Die Literatur des Luther-Jubiläums 1917

ein Bild des heutigen Protestantismus

70 S. 8°. Preis M 6.—.

Stufler, Joannes S. J.

Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

116 S. 8°. M 12.—,

Repetitorium apologeticae et theologiae fundamentalis

auctore

Theophilus Spácil S. J.

Tom. II: **De Ecclesia Christi.** VIII u. 150 S. Preis M 12.—.
Tom. III: **De fontibus revelationis.** 72 S. VIII. Preis M 6.—.

Von diesem als Manuskript gedruckten Werke sind vorerst nur diese beiden Traktate erschienen. Der Verfasser wurde durch seine Berufung nach Rom verhindert, vorläufig das Werk weiterzuführen.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Geschenkwerke!

Dante Alighieri. Ausgewählte Werke. Für Volk und Schule. Hrsg. von Dr. A. Gottron. 160 S. 1921. kark. M 5.—, geb. in Orig.-Band M 7.50.

Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge von Josef Mausbach. gr. 8°. VIII u. 504 S. 1921. M 40.—, geb. in Geschenkband M 40.—.

Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung. Von Dr. J. B. Kißling. 2 Bde. 1./2. Aufl. gr. 8°. XII, 424 u. XII, 440 S. geb. M 35.—.

Wilmers, Geschichte der Religion, als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihre Erhaltung durch die Kirche. Im Anschluß an das Lehrbuch der Religion. 7. neu bearb. verm. Aufl. von P. Pfülf S. J. 2 Bde. geb. M 30.—.

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie von P. W. Schmidt S. V. D. I. Bd. Histor.-krit. Teil (Bd. II erscheint 1922). M 15.—.

Die Weisheitsbücher des Alten Testaments übersetzt und durch kurze Anmerkungen erläutert nebst textkrit. Anhang. Von Dr. N. Peters. geb. M 9.—.

Aschendorffsche Buchhandlung Münster in Westf.

Jede Buchhandlung liefert.

Für die hl. Fastenzeit.

Milz, Jos. S. J., **Die Kirche Christi.** Sechs Fastenvorträge. 92 S. 8°. M 5.—.

Lechner, M. O. F. M., **Das Evangelium der Barmherzigkeit.** Fastenpredigten. 88 S. 8°. M 5.—.

Patiss, Georg S. J., **Fastenpredigten** in sechs Zyklen. IV u. 532 S. 8°. M 30.—.

Vigilius v. Meran O. M. C., **Das Leiden Christi und der verlorene Sohn.** Sieben Fastenpredigten. 94 S. 8°. M 5.—.

— Fastenpredigten über drei Jünger des Herrn.

Judas — Petrus — Johannes. 94 S. 8°. M 5.—.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 171 **1922.** Innsbruck, 10. April 1922

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Jänner 1922 eingelaufen:

Acta conciliorum oecumenicorum jussu soc. scient. Argentorat. edidit *Eduardus Schwartz*. Tom. I: Concilium univ. Ephesinum Vol. IV fasc. I. gr. 4° (80 S.) Berlin u. Leipzig 1922, Walter de Gruyter & Co. M 40.—.

Alès, A. d', La théologie de saint Cyprien. gr. 8° (XV u. 432 S.) Paris 1922, Beauchesne.

Arias, P. Franz S. J., Die Vergegenwärtigung Gottes. Eingeleitet und übertragen von P. *Hubert Hartmann S. J.* 8° (71 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag. Kart. M 12.—.

Benedikt XV. Rundschreiben. Autorisierte Ausgabe (lateinisch u. deutsch). 8° Freiburg, Herder, 1922. Über die Wiederherstellung des Friedens (25 S.) M 8.—: zur Fünfzehnjahrhundertfeier des Heimganges des hl. Hieronymus (85 S.) M 15.—: zum 700jähr. Jubiläum der Gründung des III. Ordens des hl. Franziskus v. A. (21 S.) M 5.—: zum 700. Todestag des hl. Dominikus (19 S.) M 7.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, Kirsch. Halbjährig K 200.—.

Carusi, Henricus s. Codices und Studi.

Casel, Dr. Odo O. S. B., Die Liturgie als Mysterienfeier. 1. u. 2. Aufl. (Ecclesia orans, herausgeg. von Abt *Ild. Herwegen*. 9. Bändchen). 12° (XII u. 160 S.) Freiburg 1922, Herder. M 18.—.

Cathrein, Viktor S. J., Katholik u. kath. Kirche oder Was hat der Katholik an seiner Kirche u. was schuldet er ihr? 8° (XIV u. 364 S.) Freiburg 1922, Herder. M 66.—, geb. M 80.—.

Cerrati, M. s. Studi.

Codices. Bibliothecae Apost. Vaticanae codices manu scripti recensiti jussu Benedicti XV. P. M. Codices latini 10301—10700 descripserunt *Marcus Vattasso* et *Henricus Carusi*. 4° (779 p.) Romae 1920. L 85.—. — Codices Urbinates latini. Tomus III. Codices 1001—1779 descripsit *Cosimus Stornajolo*. 4° (XL* et LXXI et 835 p.) Romae 1921. L 90.—.

Crispolti, Filippo, Don Bosco. Bearbeitet von *Friedrich* Ritter v. *Lama*. 8° (VIII u. 332 S.) Freiburg 1922, Herder. M 46.—, geb. M 58.—.

Dimmler, Emil, Erlösung. Gedanken über den Heilsplan Gottes nach dem Römerbrief. 16° (IX u. 195 S.) Kempten 1921, Kösel-Pustet.

— Melchisedech. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief. 16° (X u. 176 S.) Kempten 1921, Kösel-Pustet.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

† **Erb,** Johannes, Meinem schönsten Tag entgegen. Gebete u. Andachtsübungen zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion. Herausg. von *Willibrord Schlags.* (5.—14. Tausend) Trier 1922, Paulinusdruckerei.

Familienpflege, Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Familienpflege und geschlechtliche Volkserziehung auf biologischer und ethischer Grundlage. Erscheint in freier Folge. 8°. Der Band von 4 Heften M 30.—; das Heft M 8.—, Doppelheft M 16.—. Berlin SW 68, Feld. Dümmler.

Feder, Alfred S. J., Lebenserinnerungen des hl. Ignatius v. Loyola. kl. 8° (XI u. 139 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 12.—, kart. M 19.—.

Franchi de' Cavalieri, P. s. Studi.

Geyser, Dr. Joseph, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige". 8° (IV u. 50 S.) Freiburg 1921, Herder. M 16.—.

Gillmann, Franz, Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio. Mit 2 Beilagen. gr. 8° (47 S.) Würzburg 1922, Selbstverlag.

Gredt, Jos. O. S. B., Elementa Philosophiae Aristotelicae-Thomisticae. Freiburg. Herder. gr. 8. Vol I: Logica, Philosophia naturalis ed. 2 (XX u. 443 S.). 1921. — Vol. II: Metaphysica, Ethica (XV u. 393 S.). 1922. M 160.—, geb. M 190.—.

Gröhl, Richard, Die Adventisten u. ihre Lehren. Eine Widerlegung der adventistischen Angriffe gegen die kath. Kirche. 8° (127 S.) Breslau 1921, Goerlich. M 10.—.

Guidi, P. s. Studi.

Hammelrath, Emil, Geheime Not oder Täuschung u. Wahrheit. 16° (15 S.) 680.—690. Tausend. Düsseldorf, Verbandszentrale der kath. Jugendvereine Deutschlands.

Hartmann, P. Hubert S. J. s. *Arias.*

Heermann, Wilhelm, Aus dem Priesterseminar. 8° (139 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 15.—.

Heilmann, Dr. Alphons, Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern. (Bücher der Einkehr. 3. Bd.) 12° (VIII u. 466 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. M 72.— u. M 100.—.

Heinen, A., Briefe an einen Landlehrer. kl. 8° (344 S.) 2. Auflage. M. Gladbach 1922, Volksverein. M 16.—.

Herders Konversations-Lexikon 3. Aufl. Zweiter Ergänzungs-Band. Erste Hälfte: A—K. (10. Bd. des Gesamtwerkes). gr. 8° (928 Sp.) Freiburg i. Br. 1921. Geb. M 175 u. M 250.—.

Hessen, Dr. Johannes, Augustinische u. thomistische Erkenntnislehre. gr. 8° (71 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 24.—.

Höpfl, Hildebrand O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium. Vol. III: Introductio spec. in libros N. T. 8° (428 S.) Sublaci (Spithöver, Roma) 1922.

Hudal, Dr. Alois, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. 8° (127 S.) Graz u. Leipzig 1922, Moser.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Jugendführungsverlag, Düsseldorf. Jährlich 12 Nummern, viertelj.

M 10.—. Mit Beilagen: Korrespondenzblatt für kath. Jugendpräsides; Der Jugendverein; Stimmen der Jugend.

Jugendpflege. Kathol. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. Herausgeg. von *L. Schiela.* München, Leohaus. Jährlich M 24.—.

Karrer, Otto S. J. s. *Newman.*

Knox, Johann B., Paulinische Sentenzen. kl. 8° (156 S.) Limburg a. L. 1922, Steffen. Geb. M 10.—.

Laux, Johann Joseph C. S. Sp., Der hl. Bonifacius, Apostel der Deutschen. Mit 11 Bildern. 8° (XII u. 308 S.) Freiburg 1922, Herder. M 53.—, geb. M 63.—.

Lama, Friedrich Ritter v. s. *Crispolti.*

Loos, P. Alfons Obl. M. I., Die lobwürdige Jungfrau. Dreißig Marienpredigten. 8° (VIII u. 214 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 18.—.

Meier, Matthias, Der Seelenbegriff in der modernen Psychologie. gr. 8° (24 S.) München, Max Hueber. M 6.80.

Meinertz, Dr. Max s. *Schäfer.*

Mercati, G. s. Studi.

Mercier, Kardinal, Priesterwürde u. Priesteramt. Nach d. 8. französ. Aufl. übersetzt von Dr. *Albert Sleumer.* 2. Aufl. kl. 8° (152 S.) Limburg a. L., Steffen. M 13.—, geb. M 16.— u. M 19.50.

— — Stille Stunden des Priesters. Nach der 5. Aufl. übersetzt von Dr. *Albert Sleumer.* 2. Aufl. kl. 8° (XIII u. 203 S.) Ebd. 1922. M 17.50, geb. M 21.50 u. M 25.—.

Meyer, Wend. s. Predigten.

Mut, D. W., Unser Priestertum. (Kleine religiöse Bibliothek. 2. Serie 2. Heft.) 10. Tausend. Waisenanstalt der Schulbrüder, Kirnach-Villingen, Baden. M 1.50.

Newman, Kardinal J. H., Christentum. Aus seinen Werken zusammengestellt u. eingeleitet von *Erich Przywara S. J.,* übertragen von *Otto Karrer S. J.* Freiburg 1922, Herder. 1. Bändchen: Weg zum Christentum. I. Advent. 8° (XX u. 72 S.) M 19.—, geb. M 28.—. 2. Bändchen: Weg zum Christentum. II. Fülle der Zeiten. 8° (VIII u. 84 S.) M 19.—, geb. M 28.—.

Neumann, P. Augustin O. E. S. A., České sekty ve století XIV a XV. (Knihovna cyilometodejského tiskového spolku svazek 8.) 8° (8o u. 93 S.) Velehradě 1920 cyr.-met. tiskový spolek. Kč 20.—.

Pellegrinetti, E. s. Studi.

Pesch, Christ. S. J., Compendium theolog. dogmat. Tomus IV: De Sacramentis. Ed. 2. 8° (VIII u. 300 S.) Freiburg 1922, Herder. M 98.—, geb. M 114.—.

Pesendorfer, Friedrich, Kommunionkind u. Kirchenjahr. Ein Betrachtungs- u. Gebetbüchlein für Erstkommunikanten u. alle Kommunionkinder. (XVI u. 250 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 12.—, geb. M 22.50 u. M 30.—.

Pichler, Alois C. Ss. R., Der heilige Alfons von Liguori. 8° (381 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 36.—, geb. M 57.—.

Predigten, Alttestamentliche. Herausg. von Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* Paderborn, Schöningh. 12.: *Meyer* P. *Wendelin O. F. M.,*

Die Bußpsalmen. 7 Predigten über Sünde u. Buße. 8° (58 S.) M 6.—.

Predigten, Neutestamentliche. Herausg. v. *Thaddaeus Soiron O. F. M.* Paderborn 1922, Schöningh. 8°. 8.: *Wieser Sebastian*, Judas. Der Kreuzweg des Verräters in 6 Stationen. Fastenvorträge. (59 S.) M 6.—.

Przywara, Erich S. J., Vom Himmelreich der Seele. Christliche Lebensführung. 12° Freiburg 1922, Herder. I. Geist (VIII u. 80 S.) M 12.—, geb. M 22.—. II. Ernst. (128 S.) M 17.—, geb. M 27.—.

— — s. *Neumann.*

Schäfer. Aloys, Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. neu bearbeitet von Dr. *Max Meinertz.* 8° (452 S. mit 4 Handschriftentafeln.) Paderborn 1921, Schöningh. M 57.—.

Schaller, Martin O. S. B., Die Liturgie der Charwoche. kl. 12° (VIII u. 376 S.) Freiburg 1921, Herder. Geb. M 24.—.

Schilgen, Hardy S. J., Im Dienst des Schöpfers. Ein Buch über die Ehe für kath. Braut- u. Eheleute. kl. 8° (100 S.) Kevelaer 1921, Josef Berker. Kart. M 14.—, geb. M 20.— u. M 30.—.

Schlags, Willibrord s. *Erb.*

Schlögl, Dr. Nivard O. Cist., Der babylonische Talmud, übersetzt u. kurz erläutert. 2. u. 3. Lieferung. 8° (S. 97–288). Wien, Burgverlag. K 1480.—.

Schneider, Artur, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik. gr. 8° (X u. 71 S.) Fulda 1921, Aktiendruckerei. M 12.—.

Schoepfer, Dr. Aemilian, Emanuel, Gott mit uns. kl. 8° (152 S.) Innsbruck 1922, Tyrolia. Geb. K 1800.—, M 65.—.

Schröder, Dr. Alfred, Das Archidiakonat im Bistum Augsburg. (Sonderabdruck aus: Archiv für die Gesch. des Hochstiftes Augsburg.) gr. 8° (135 S.) Dillingen a. D. 1921, Verlag d. Archivs f. d. Gesch. d. H. Augsburg. M 14.—.

Schwartz, Eduard s. Acta concil.

Sleumer, Dr. Albert s. *Mercier* u. *Vianney.*

Stornajolo, Cosimus s. Codices.

Sträter, Dr. Hermann, Das Männerapostolat. 2. u. 3. Aufl. (Hirt u. Herde. 9. Heft). 8° (VIII u. 124 S.) Freiburg 1922, Herder. M 25.—.

Straub, Antonius S. J., De analysi fidei. 8° (IV u. 423 S.) Innsbruck 1922, Rauch. M 90.—, K 1800.

Studi et Testi pubblicati per cura degli scrittori della Biblioteca Vaticana. Roma, Tipografia poliglotta Vaticana. 8°. 26. *Cerrati M.*, Documenti e ricerche per la storia della antica Basilica Vaticana. 1915. (LXIV + 224 p., con 7 tavole). L 35.—. — 27. *Franchi de' Cavalieri P.*, Note agiografiche V. 1915. (VIII + 136 p.) L 15.—. — 28. *Vattasso M.*, Rime inedite di Torquato Tasso I. 1915. (92 p., con 2 tavole) L 12.—. — 29. *Carusi E.*, Lettere inedite di Gaetano Marini. I. 1916 (61 p.) L 5.—. — 30. *Mercati G.*, La versione dall' ebraico del codice veneto greco VII. 1916, (64 p., con 2 tavole) L 7.—. — 31. *Mercati G.*, Notizie varie di antica letteratura medica e di bibliografia. 1917. (75 p.) L 7.— — 32. *Vattasso M.*, Hortus caelestium deliciarum

compositus a D. *Joanne Bona*. 1918. (CXII + 160 p.) L 30.—. — 33. *Franchi de' Cavalieri P.*, Note agiografiche VI. 1920. (225 p.) L. 30.—. — 34. *Guidi P.—Pellegrinetti E.*, Inventari di Lucca I 1921. (IV + 342 p.) L 38.—.

Testament, Das Neue. Unseres Herrn J. C. Übersetzt von Dr. *Benedikt Weinhart*. Mit Einführungen u. Anmerkungen versehen von Dr. *Simon Weber*. Evangelien u. Apostelgeschichte. Illustrierte Familienausgabe. kl. 4° (XII u. 376 S.) Freiburg 1922, Herder. M 58.—, geb. M 86.—.

Theis, Dr. Johannes, Friedrich Delitzsch u. seine „Große Täuschung" oder Jahn und Jahwe. 8° (IV u. 98 S.) Trier 1921, Paulinus-Druckerei. M 20.—.

Vattasso, Marcus s. Codices u. Studi.

Vereinsarbeit, Katholische. Volksbund-Verlag, Wien (VIII Piaristengasse 43). Jährlich 12 Hefte. Erstes Vierteljahr K 300.—.

Vianney, Josef, Leben u. Wirken des sel. J.-B. Vianney, Pfarrers von Ars. Nach der 25. französ. Ausgabe deutsch übersetzt von Dr. *Albert Steuer*. 3. Aufl. kl. 8° (168 S.) Limburg a. d. Lahn 1922, Steffen. M 10.—, geb. M 14.— u. M 17.50.

Watterott. P. Ignaz O. M. I., Das Leben Jesu. II. Bd. Kreuz u. Glorie des Gottmenschen. Betrachtungen für die Zeit von Septuages. bis z. Himmelfahrt des Herrn. 8° (XVI u. 388 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 39.—.

Wittmann, Dr. Michael, Aristoteles u. die Willensfreiheit. Eine historisch-kritische Untersuchung. gr. 8° (54 S.) Fulda 1921, Fuldaer Aktiendruckerei.

Wretschko, Dr. Alfred, Die Frage der Landstandschaft der Universität Innsbruck. Ein Beitrag z. Gesch. der ständischen Verfassung Tirols. 8° (36 S.) Innsbruck 1920, Heinr. Pohlschröder.

Zeitschrift für Missionswissenschaft. Herausgeg. von Dr. *Pieper* in Münster. Festnummer zum Propagandajubiläum. 8° (64 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. M 8.—.

Tyrolensien!

Die nachstehend verzeichneten historischen **Schriften über Tirol** sind noch in **wenigen Exemplaren** erhältlich:

Heizenauer, P. M., O. Cap.

Das Kapuzinerkloster in Innsbruck

das erste dieses Ordens in Deutschland.
Nach archivalischen Aufzeichnungen beschrieben u. reich illustriert
Als Beigabe eine Karte des apost. Missionsgebietes in Indien
1893. VIII u. 192 S. gr. 8°. Preis M 30.—

Heizenauer, P. M., O. Cap.

Die Eremitage Maximilians des Deutschmeisters

bei den Patres Kapuzinern zu Innsbruck
Nach archivalischen Aufzeichnungen. — Mit Illustrationen
1894. 35 S. kl. 8°. Preis M 3.—.

Hohenegger, P. **Agapit**, O. Cap.

Das Kapuzinerkloster zu Meran

Ein Denkmal habsburgischer Frömmigkeit
Nach Archivalien beschrieben und reich illustriert
1898. VIII u. 202 S. Preis M 30.—.

Hattler, P. **Franz**, S. J.

Missionsbilder aus Tirol

Geschichte der ständigen Jesuitenmission von 1719—1784
Beitrag zur religiös-sittlichen Kultur des Landes u. der sozialen Wirksamkeit der Volksmissionen. Mit Porträt
1899. VIII u. 379 S. 8°. M 40.—.

Vom Meer zum Ortler

Tiroler Höhenangaben

gesammelt von J. St. R.
108 S. 24°. Preis M 4.—.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Das rechte Buch für unsere Zeit!

Emanuel

Gott mit uns

Ein biblisches Zeitbild als Mahn- und Trostwort in diesen Tagen der Not

von

Prof. Dr. Aemilian Schöpfer

Dem Lande Tirol u. dem Deutschen Volke in ihrer Not gewidmet

8° (152 S.) Geb. K 1800.—; M 65.—; kart. K 1600.—, M 55.— und die üblichen Buchhandelzuschläge.

Als berühmter Bibelforscher ist Prof. Schöpfer der rechte Mann, der Welt ein biblisches Zeitbild zu zeigen und als verdienter Politiker und Volksführer versteht er wie kein anderer die Not der Zeit. Das Buch führt uns die Geschichte Judas zu Zeiten des Propheten Isaias vor Augen. So wie durch des Propheten Führung Juda gerettet wurde, so soll auch unser Volk durch sittliche Erneuerung und Gottvertrauen Rettung finden.

Ein wirksamer Behelf für Prediger, Redner und Politiker

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Verlagsanstalt „Tyrolia" Innsbruck

Auslieferungsstelle f. Deutschland: München, Schellingstraße 41.

In neuer Auflage liegt vor:

Krus, Franz X., S. J.

Pädagogische Grundfragen.

X u. 486 S. gr. 8°. Preis 100 M.

Neben *Willmann, Förster* und andern bedeutenden Vertretern einer christlichen Pädagogik ist P. *Franz Krus* in seinen gediegenen Vorlesungen mit großem Erfolg bemüht gewesen, den ganzen Komplex der katholischen Erziehungsfragen seinen Hörern zu vermitteln. — Die „Pädagogischen Grundfragen" bieten dem katholischen Klerus und der katholischen Lehrerschaft sicheres Weggeleit durch das weite Gebiet der katholischen Pädagogik.

Soeben erschien:

De Analysi fidei

auctore

Antonius Straub S. J.

Theologiae et Philosophiae Doctor, Theologiae in Univ. Oenipontana Prof.

IV u. 422 S. 8°. Preis 90 M.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin SW 68

Gegründet 1808. Postscheckkonto: Berlin 145.

Reifendes Leben. Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend von St. v. Dunin-Borkowski S. J. 3. Aufl. (10.–14. Taus.) Kart. M 22.–, geb. M 30.–.

Von demselben Verfasser:

Führende Jugend. Aufgaben und Gestalten junger Führer. 2. Aufl. (4.–9. Taus.) Kart. M 20.–, geb. M 25.–.

„... Freuen wir uns über dieses prächtige Werk und seien wir dankbar, indem wir uns dieses Lebensbuch des Führers ganz zu eigen machen. Lassen wir so lange seine begeisterte Sprache auf uns wirken, bis unser Handeln ganz in seinem Geiste geschieht! Mit Professor Hoffmann kann ich nur wiederholen: ‚Ihr sucht Führer? Hier ist einer'". (Quickborn.)

In zwei Welten. Lebenserinnerungen von Prof Ernst M. Roloff. Herausgeber des „Lexikons der Pädagogik". Kart. M 28.–, geb. M 36.–.

Im Lande der Bibel. Von Prof. Ernst M. Roloff. Kart. M 28.–, geb. M 36.–.

Pädagogische Psychologie. Eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion bis zur vollen Reife des Menschen auf der Grundlage einer differentiellen Psychologie des Zöglings und Erziehers. Von Hochschulprofessor Dr. Georg Grunwald. M 42.–, geb. M 52.–.

Geschichte der Pädagogik in Leitsätzen für Vorlesungen Von Prof. Dr. J. Göttler M 25.–.

Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit.

Mit besonderer Berücksichtigung Gertruds der Großen von Helfta. Von Dr. Willy Müller-Reif. M 15.–.

Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt von Bernhard Jansen S. J. M 40.–.

Gegenstandslogik und Denklogik. Ein Vorschlag zur Neugestaltung der Logik von Dr Martin Honecker, Privatdozent an der Univ. Bonn. M 25.–.

Juristische Grundprobleme. Der Begriff des Gesetzes, zugleich eine Untersuchung zum Begriff des Staates und Probleme des Völkerrechts von Professor Dr. Max Wenzel. 1. Abhandlung. M 60.–.

Zur Geschichte des Mischehenrechtes in Preußen.

Von Prof. Dr. Heinrich Pohl. M 7.50.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 172 **1922.** Innsbruck, 24. Juni 1922

Bei der Redaktion*) sind seit 10. April 1922 eingelaufen:

Allgeier, Dr. Arthur, Bibel und Schule. Einleitung ins A. T. für Religionslehrer in 6 Vorlesungen. Mit 12 Bildern. 8° (XII u. 122 S. 1 Tafel). Freiburg 1922, Herder. M 33.—.

Altaner, Dr. Berthold, Der hl. Dominikus. Untersuchungen u. Texte. (Breslauer Studien z. histor. Theol. herausg. von Dr. *Wittig* u. Dr. *Seppelt.*) Bd. II. 8° (XVIII u. 265 S.) Breslau 1922, Aderholz. M 70.—.

Appelman, N., Tractatus de missis de requiem et votivis. 8° (49 S.) Monster (Holland) 1922, Liturgischer Verlag. Fl. 0.60.

Auer, Sigmund J., O. Praem., De virtute castitatis eiusque laesionibus. 8° (VII u. 103 S.) Innsbruck 1920, Vereinsbuchhandlung. K 500.—.

Aufenauer, Wilhelm, Die organisierte Caritashilfe. Vereinsschrift der Freien Vereinigung f. Caritashilfe in der Seelsorge. 8° (39 S.) Als Manuskript gedruckt. Freiburg i. Br. 1922, Caritas-Verlag.

Baumstark, Dr. Anton, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. gr. 8° (XVI u. 378 S.) Bonn 1922, Marcus & Weber. M 150.—; geb. 190.—.

Beer, Dr. Georg, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur. 4° (36 S.) Heidelberg 1922, Willy Ehrig.

Beringer, Franz S. J., Die Ablässe. 15. Aufl. bearb. von *Pet. Steinen S. J.* II. Bd. Kirchliche Vereinigungen von Gläubigen. 8° (XV u. 548 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 102.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, Kirsch. Halbjährig K 200.—.

Braun, Joseph S. J., Liturgisches Handlexikon. 8° (VIII u. 344 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 35.—; geb. M 57.—.

Brey, Henriette, Wenn es in der Seele dunkelt (Bücher für Seelenkultur). 12° (VIII u. 226 S.) Freiburg 1922, Herder. M 31.—, geb. M 42.—.

Bruders, Heinrich S. J., Die Exerzitienwahrheiten. Akademische Vorträge. 2. Aufl. kl. 8° (X u. 352 S.) Innsbruck 1922, Fel. Rauch. K 1000.—.

Buchberger, Dr. M., Die Seelsorge in unserer Zeit. [Seelsorger-Praxis 30] 12° (VII u. 120 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 19.50.

Chantard, Dom. J. B., O. Cist. R., Innerlichkeit. Deutsch bearbeitet von Dr. *Alois Wiesinger O. Cist.* 8° (227 S.) Linz a. D. 1921, Kathol. Preßverein. K 480.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Cohausz, Otto S. J., Idole des 20. Jahrhunderts. Religiös-wissenschaftl. Vorträge. 4. Aufl. 8° (198 S.) Köln 1921, Bachem. M 30.—, geb. M 40.—.

Creusen, J. S. J. s. *Vermeersch*.

Deneffe, August S. J., Kant u. di kath. Wahrheit. 8° (XII u. 200 S.) Freiburg 1922, Herder. M 46.—, geb. M 58.—.

Doeberl, Dr. Michael, König Ludwig III von Bayern. Gedächtnisrede gehalten am 30. 10. 1921 in München. 8° (12 S.) München 1921, Franz Pfeifer & Co.

Eberle, Dr. Adolf s. Studien.

Geradaus, Dr. Ernst, Kompaß für den deutschen Studenten. 5. u. 6. Aufl. bearbeitet von Dr. *Wilhelm Reinhard*. 12° (XII u. 252 S.) Freiburg 1922, Herder. M 52.—, geb. M 66.—.

Grabmann, Martin, Wesen u. Grundlagen der kath. Mystik. [Der kath. Gedanke. II. Bd.] 8° (67 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.

Grisar, Hartmann S. J. s. Studien.

Grunwald, Dr. Georg, Pädagogische Psychologie. 8° (VII u. 407 S.) Berlin 1921, Dümmler. M 42.—, geb. M 52.—.

Gutfleisch, Richard, Der internationale Verein Ernster Bibelforscher. Eine Kritik. 8° (23 S.) Karlsruhe 1922, Verlag Badenia. M 4.20.

Haase, Dr. Felix, Russische Kirche u. Sozialismus. 8° (44 S.) (Osteuropa-Institut in Breslau. Vorträge u. Aufsätze. V. Abt.: Religionswissenschaft Heft I). Leipzig u. Berlin 1922, Teubner. M 15.—.

Hättenschwiller, Otto, Aus Zeit u. Ewigkeit. Beispiele u. Aussprüche. 8°. Regensburg, Kösel-Pustet. I: Die seligste Jungfrau Maria. (134 S.) 1921. Kart. M 4.20; II: Ich bin der Herr, dein Gott. (112 S.) 1922. Kart. M 15.—.

Haggeney, Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. VI. Ehret Gott in seinen Heiligen. (Die Festtage des Kirchenjahres I. 3. u. 4. Aufl.) 12° (VIII u. 424 S.) Freiburg 1922, Herder. M 74.—, geb. M 85.—.

Heege, Franz S. J. s. Studien.

Hessen, Dr. Johannes s. Studien.

Heyne, Hildegard, Das Gleichnis v. den klugen u. törichten Jungfrauen. Eine literarisch-ikonographische Studie zur altchristl. Zeit. 8° (112 S.) Leipzig 1922, Haessel.

Hörmann, Franz, Lebendiger Unterricht. Beiträge z. Vertiefung des Religionsunterrichtes mit 51 Zeichnungen. kl. 8° (92 S.) Kempten 1921, Kösel-Pustet.

Hoffmann, Dr. Jakob, Handbuch der Jugendkunde u. Jugenderziehung 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 416 S.) Freiburg 1922, Herder. M 82.—, geb. M 100.—.

Innitzer, Dr. Theodor s. *Pölzl*.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Jugendführungsverlag, Düsseldorf. Jährlich 12 Nummern, viertelj. M 10.—. Mit Beilagen: Korrespondenzblatt für kath. Jugendpräsides; Der Jugendverein; Stimmen der Jugend.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Herausgeg. von *L. Schiela*. München, Leohaus. Jährlich M 24.—.

Karrer, Otto S. J. s. *Newman*.

Kastner, Dr. Karl, Praktischer Brevier-Kommentar. I. (Probe-) Lieferung. 8° (16 S.) Breslau, 1922, Goerlich. M 3.80.

Keulers, Joseph s. Studien, Biblische.

Kranebitter, Franz, Apologetik. Beweis für die Wahrheit der kath. Religion. 8° (47 S.) Innsbruck 1922, Koppelstätter. K 420.—.

Krebs, Dr. Leopold, Vinzenz Ed., Milde u. die Seelsorge in den Strafhäusern herausg. u. mit einer Einleitung versehen. (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft herausg. von *Döller* u. *Innitzer*. 25.) 8° (177 S.) Wien 1922, Verlag „Herold".

Kreuser, M., Elemente der Seelsorge. [Seelsorger-Praxis 29] 12° (103 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 18.—.

Krose, H. A. S. J., Kirchliches Handbuch f. das kath. Deutschland. Herausgegeben von K. X. 1921—1922. gr. 8° (XIX u. 343 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. M 100.—.

Kwiatkowski, Dr. Vincentius, De scientia beata in anima Christi. 8° (135 S.) Lemberg u. Warschau 1921, Książnica polska.

Lagrange, P. M.-J. O. Pr., Évangile selon Saint Luc. gr. 8° (CLXVII et 631 p.) Paris 1921, Lecoffre. Fr 50.—.

Landersdorfer, P. Simon O. S. B., Die Psalmen. Lateinisch u. deutsch. 8° (416 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 40.—, geb. M 70.—.

Lechtape, Dr. Heinrich, Der christl. Solidarismus. Nach *Heinrich Pesch S. J.* dargestellt. 2. u. 3. Aufl. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg 1922, Herder. M 14.—.

Lippl, Dr. Joseph, Der Islam nach Entstehung, Entwicklung u. Lehre. 16° (99 S.) Sammlung Kösel. Kempten 1922, Kösel-Pustet. M 7.—.

Liturgische Volksbüchlein, herausgeg. von der Abtei Maria Laach. kl. 12° Freiburg 1922, Herder. I. Die hl. Taufe (IV u. 16 S.) Kart. M 5.—; II. Das hl. Sakrament der Ehe (IV u. 40 S.) Kart. M 8.—; III. Versehbüchlein. Die liturgischen Gebete am Krankenbett (IV u. 24 S.) Kart. M 7.—; IV. Das Begräbnis eines Erwachsenen. (IV u. 34 S.) Kart. M 8.—.

Mager, Alois O. S. B., Theosophie u. Christentum. 8° (109 S.) Berlin 1922, Dümmler. M 28.—.

— — Moderne Theosophie. Eine Wertung der Lehre Steiners. [Politische Zeitfragen 1922, Heft 5] Pfeifer & Cie. M 5.—.

Meschler, Moritz S. J., Kreuzwegbüchlein. 2. u. 3. Aufl. 16° (XII u. 120 S., 14 Tafeln) Freiburg 1922, Herder. M 19.—, geb. M 28.—.

Newman, Kardinal J. H., Christentum. Aus seinen Werken zusammengestellt u. eingeleitet von *Erich Przywara S. J.*, übertragen von *Otto Karrer S. J.* Freiburg 1922, Herder. Weg zum Christentum. III. Glauben. 8° (VIII u. 106 S.) M 22.—, geb. M 34.—; IV. Einführung in Newmans Wesen u. Werk. 8° (VIII u. 112 S.; 2 Bilder) M 52.—, geb. M 65.—.

Pesch, Heinrich S. J. s. Lechtape.

Pharus. Katholische Monatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Auer, Donauwörth. Halbjährlich M 28.—.

Pölzl, Dr. Franz X., Kurzgefaßter Kommentar zu den 4 Evangelien.

Fortgesetzt von Dr. *Theodor Innitzer*. II. Bd. 2. Teil: Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. Aufl. 8° (XII u. 442 S.) Graz u. Wien 1922, Styria. K 2400.—.

Polifka, P. Johannes C. SS. R., Die Arche Noes als Vorbild der allerseligsten Jungfrau Maria. 32 Maipredigten. 8° (218 S.) Graz u. Wien 1922, Styria. K 1400.—.

Przywara, Erich S. J., Vom Himmelreich der Seele. 3. Bändchen: Barmherzigkeit. 12° (VIII u. 110 S.) Freiburg 1922, Herder. M 19.—, geb. M 31.—.

— — s. *Neumann*.

Rademacher, Arnold, Die Gottessehnsucht der Seele. [Der kath. Gedanke I. Bd.] 8° (124 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.

Reinhard, Dr. Wilhelm s. *Geradaus*.

Richtstätter, Karl S. J., Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt. 8° (50 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. Kart. M 12.—.

— — Jesuitenmission und Pfarrklerus in der Vorarbeit, Mitarbeit u. Nacharbeit. 8° (89 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. Kart. M 16.—.

Roetzer, Dr. J. B., Die S. T. — Adventisten u. der Fels des Christentums. 8° (55 S.) Innsbruck 1922, Tyrolia.

Schmidt, Dr. Wilhelm S. V. D., Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn. gr. 8° (47 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 21.—.

Schuck, Dr. Johannes, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausgeg. von Dr. *Georg Wunderle*. Heft 1.) 8° (111 S.) Würzburg 1922, C. J. Becker. M 54.—.

Sigl, Dr. Max, Die Kirchenmusik in ihren Grundlagen. 16° (112 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 9.—.

Soengen, Ludwig S. J., Gotteshaus u. Gottesdienst. Mit 29 Abb. 8°. (VIII u. 226 S.) Freiburg 1922, Herder. M 43.—, geb. M 54.—.

Steinen, Pet. Al. S. J. s. *Beringer*.

Steinmann, Dr. Alphons, Sklavenlos u. alte Kirche. Eine histor.-exeg. Studie über die soziale Frage im Urchristentum. (Apologetische Tagesfragen, 8. Heft.) 3. u. 4. Aufl. 8° (141 S.) M. Gladbach 1922, Volksverein. M 30.—.

Stoderl, Dr. Wenzel, Zur Echtheitsfrage von Baruch 1—3, 8. gr. 8° (23 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. M 10.—.

Studien, Biblische. Herausg. von *J. Göttsberger* u. *J. Sickenberger*. XX/2. 3: Die eschatologische Lehre des 4. Esrabuches von Dr. *Jos. Keulers*. Freiburg, 1922, Herder. (X u. 204 S.) 8° M 40.—.

Studien, Freiburger Theologische. Herausg. von Dr. *Gottfried Hoberg*. Freiburg, Herder. 26. Heft: Hegels Trinitätslehre von Dr. *Joh. Hessen*. gr. 8° (VIII u. 46 S.) 1922. M. 30.—. 27. Heft: Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien von Dr. *Adolf Eberle*. gr. 8° (XII u. 140 S.) 1921. M 36.—.

Studien, Luther-Studien. Freiburg 1922, Herder 3. Heft: Luthers Kampfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel von

Hartmann Grisar S. J. u. *Franz Heege S. J.* Mit 9 Abb. gr. 8° (45 S.) M 28.—. 4. Heft: Luthers Trutzlied „Ein feste Burg" in Vergangenheit u. Gegenwart von *H. Grisar S. J.* gr. 8. (57 S.) M 25.—.

Vereinsarbeit, Katholische. Volksbundverlag, Wien (VIII, Piaristengasse 43). Jährlich 12 Hefte; erstes Halbjahr K 800.—.

Vermeersch, A. S. J. — **Creusen,** J. S. J., Epitome Juris Canonici cum commentariis. II. Liber III C. J. C. 8° (XIV u. 474 S.) Mecheln u. Rom 1922, Dessain.

Watterott, P. Ignaz O. M. J., Das Leben Jesu. Betrachtungen. III. Lehre und Wunder des Gottmenschen. 8° (XVI u. 320 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 45.

Weitzel, Wilhelm, Führer durch die kath. Kirchenmusik der Gegenwart. (Hirt u. Herde. 10. Heft) 8° (XII u. 118 S.) Freiburg 1922, Herder. M 40.—.

Wiesen, Wilhelm O. S. C., Neuzeitliche Caritashilfe. (Vereinsschrift der Freien Vereinigung f. Caritashilfe in der Seelsorge. 8° (120 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritas-Verlag. Kartoniert, für Mitglieder M 16.50, für Nichtmitglieder M 18.—.

Wiesinger, Dr. Alois s. *Chautard.*

Wittig, Dr. Joseph, Des hl. Basilius d. Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dăzimon. 374/5. (Breslauer Studien z. histor. Theol. herausg. von Dr. *Wittig* u. Dr. *Seppelt.* Bd. I) 8° (VIII u. 90 S.) Breslau 1922, Aderholz. M 30.—.

Wolpert, Leo, In der Apostelschule. Lesungen im Anschluß an die Sonntagsepisteln. 8° (VIII u. 292 S.) Freiburg 1922, Herder. M 53.—, geb. M 65.—.

Zezschwitz, Gertrud v., Warum katholisch? Begründung meines Übertrittes. 8° (XII u. 86 S.) Freiburg 1922, Herder. M 30.—.

Zahn, Dr. Joseph, Einführung in die christliche Mystik. 3.—5. Aufl. 8° (XI u. 664 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 87.—.

Zoepfl, Dr. Friedrich, Frauenwürde. Lesungen für Frauen. 2. u. 3. Aufl. 8° (XI u. 322 S.) Freiburg, Herder.

Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck

Bd. I: **Fonck Leop.** S. J., **Wissenschaftliches Arbeiten** (vergriffen).

II: **Szczepanski, Ladislaus** S. J., **Nach Petra und zum Sinai.** Zwei Reiseberichte nebst Beiträgen zur biblischen Geographie und Geschichte mit zwei Kartenskizzen. 1908. gr. 8°. XX + 597 S. Preis M 50.—.

III: **Mayer,** Dr. **Alfons, Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinus.** Historisch-kritische Studie zu Lukas 2,2. 1909. gr. 8°. X + 82 S. Preis M 8.—.

IV: **Dorsch,** Dr. **Aemilian, Der Opfercharakter der Eucharistie.** Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr. 1909. gr. 8°. XVI + 395 S. Preis M 40.—.

V: **Six, K.** S. S., **Das Aposteldekret** (Act 15, 28. 29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten (Preisschrift). 1912. gr. 8°. XX + 166 S. Preis M 18.—.

Sonderdrucke aus der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Grisar, Hartmann S. J.

Die Literatur des Luther-Jubiläums 1917

ein Bild des heutigen Protestantismus. 1918. 70 S. 8°. Preis M 20.—.

Slipyi, Dr. **Josef** S. J.

Die Trinitätslehre des byzantin. Patriarchen Photios

1921. 90 S. 8°. Preis M 30.—.

Stufler, Joannes S. J.

Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

1920. 8°. 116 S. Preis M 30.—.

Styger, Dr. **Paul**—Rom

Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus u. Paulus an der Via Appia in Rom

Mit einem Plan. 1921. 8°. 24 S. Preis M 8.—.

Wilpert, Jos. Prälat Rom

Die altchristliche Kunst Roms und des Orients

1921. 8°. 34 S. Preis M 10.—.

Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen

1922. 8°. 53 S. Preis M 20.—.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

* * Antiquaria * *

Solange der geringe Vorrat reicht:

Lainez Jacob S. I.

Disputationes Tridentinae. Ad manuscriptorum fidem edidit et commentariis historicis instruxit

Hartmanus Grisar S. J.

Tom. I., Disputatio de origine jurisdictionis Episcoporum et de Romani Pontificis Primatu. 106 u. 512 S. 8°.

Tom. II., Disputationes variae ad Concilium Tridentinum spectantes. Commentarii morales et instructiones. 84 u. 568 S. 8°. br. M. 50.—.

Limbourg, Professor P. Max, S. J.

Quaestionum metaphysicarum libri V. 356 S. 8° M. 20.—.

Nilles, Professor, Nic., S. J.

Selectae Disputationes Academicae juris ecclesiastici

Fasc. I 196 S. 8° M. 10.—.
„ II 232 S. 8° M. 15.—.

Stentrup, P. Ferd., S. J.

Praelectiones Dogmaticae de Verbo incarnato

I. Christologia 2 Vol. 1328 S. 8° M. 50.—.
II. Soteriologia 2 Vol. 1872 S. 8° M. 60.—.

Suffreni Joannes, S. J.

Circus perfectionis sive Exercitia Spiritualia per aliquod dies decurrenda cum Appendice de Confessione generali.

XVI u. 306 S. 8° M. 15.—.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Soeben erschien in 5., nach dem Codex juris canonici zum zweiten Male umgearbeiteter Auflage:

Telch Carolus, Professor,

Epitome theologiae moralis universae

per Definitiones, Divisiones et summaria Principia pro Recollectione Doctrinae Moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi a *Summa Theol. mor. R. P. Hier. Noldin S. J.*

XLII u. 602 S. längl. Taschenformat, gedruckt auf indischem Papier, Gewicht geb. 180 Gramm. — Preis **M 60.—**.

Gruber A.

Elementar-Katechesen.

neu herausgegeben und mit einer Theorie der Elementarkatechese vermehrt von **M. Gatterer S. J.**

XVI u. 236 S. kl. 8°. Preis 30 M.

Wichtige Neuerscheinung!

Br ders H., S. J., Akademische Vorträge

Exerzitien-Wahrheiten

2., verbesserte und vermehrte Auflage

352 Seiten. kl. 8°. Preis M 50.—.

Die Neuauflage des seit Jahren auf dem Büchermarkte vergriffenen Buches wird freudig begrüßt werden.

F. v. Dahlau urteilt im „Allgem. Literaturblatt" Wien über das bedeutende Werk folgendermaßen:

Die gesteigerte Übung der geistlichen Exerzitien macht es zum dringenden Wunsche, daß gediegene Literaturbehelfe sie fördern und erleichtern helfen. Dieselben sind doppelt zu begrüßen, wenn sie, wie die vorliegende Schrift in die Tiefe gehen und die Exerzitienwahrheiten so zur Geltung bringen, daß sie zugleich nach ihrer liebenswürdigen Seite hin wirksam werden können. Das Geschick des Verf., diese Wahrheiten in das geistige Milieu der akademisch Gebildeten zu rücken, verdient die vollste Würdigung und nach dieser Richtung wird das Buch für Exerzitienleiter wie zur Auffrischung der Exerzitieneindrücke für akademisch Gebildete überhaupt bestens empfohlen sein.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 173 **1922.** Innsbruck, 16. Okt. 1922

Bei der Redaktion*) sind seit 24. Juni 1922 eingelaufen:

Abele, Eugen, Der Dom zu Freising. Ein Führer durch seine Monumente u. Kunstschätze. 2. Aufl. Mit 50 Abb. 8° (124 S.) München u. Freising 1922, Datterer. M 45.— u. M 90.—.

Acta conciliorum oecumenicorum jussu societatis scientiarum Argentoratensis edidit *Eduardus Schwartz*. Tomus I: Concil. univers. Ephesinum. Vol. IV 2. 3. 4° Berlin 1922, de Gruyter. M 60.— u. M 120.—.

Aich, Dr. Joh. Albert, Die Nachexilischen Propheten Aggäus, Zacharias u. Malachias. [Alttestam. Predigten herausg. von Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* 14. Heft.] 8° (62 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 9.20.

Altaner, Berthold, Die Beziehungen des hl. Dominikus zum hl. Franziskus v. Assisi. (Sonder-Abdruck aus d. Zeitschr. Franziskanische Studien 1922, Heft 1/2) (28 S.) Münster i. W., Aschendorff.

Analecta ordinis Carmelitarum. Duo „quelibet" inedita *Siberti de Beka*. Fr. *Bartholom. F. Ma Xiberta*. Roma 1922, Curia general. O. Carm.

Arens, Bernard S. J., Die kathol. Missionsvereine. gr. 8° (XVI u. 364 S.) Freiburg 1922, Herder.

Aristoteles, s. *Rolfes*.

Bartmann, Bernhard, Dogma u. Religionsgeschichte f. weitere Kreise dargestellt. kl. 8° (p. VII u. 110) Paderborn 1922, Schöningh. M 48.—.

Baur, Benedikt O. S. B., Beseligende Beicht. Belehrungen, Betrachtungen und Gebete für den Empfang des hl. Bußsakramentes. 12° (XII u. 300 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. M 140.—.

Boudon, Adrien S. J., Le Saint-Siège et la Russie. (1814—1847) gr. 8° (XV u. 580 S.) Paris 1922, Plon-Nourrit. Fr 20.—.

Braun, Joseph S. J., Sakramente u. Sakramentalien. Eine Einführung in das römische Rituale. 12° (256 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 50.—; kart. M 60.—; geb. M 70.—.

Buchner, Max, Einhards Künstler- u. Gelehrtenleben. Ein Kulturbild aus der Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen. 8° (XVI u. 452 S.) (Bücherei der Kultur u. Geschichte 22). Bonn u. Leipzig 1922, Schroeder. M 40.—, geb. M 50.—.

Burger, Dr. Wilhelm, Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule, Christenlehre u. Jugendverein unter Mitwirkung des Freiburger Katechetenvereines her-

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

ausg. l.: Christliche Lebenskunde. 8° (VIII u. 168 S.) Freiburg 1922, Herder. M 60.—, geb. M 80.—.

Caritas. Zeitschrift für christl. Wohlfahrtspflege u. Fürsorge. Herausg. Caritasverband f. d. Erzdiözese Wien. Jährl. 6 Hefte. K 300.—.

Cladder, Hermann S. J., Als die Zeit erfüllt war. 2. u. 3. Aufl. besorgt von *Hermann Dieckmann S. J.* 12° (XVI u. 268 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. M 98.—.

Cohausz, Otto S. J., Menschen, die am Leben leiden. kl. 8° (156 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag.

Dieckmann, Hermann S. J. s. *Cladder.*

Doergens, Dr. Heinrich, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik. (Forschungen zur Christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte herausg. v. Dr. *A. Ehrhard* u. Dr. *J. P. Kirsch.* XIV. 3. Heft) 8° (XII u. 130 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 26.—.

Dunin-Borkowski, Stanislaus v. S. J., Gebete u. Gedanken für die studierende Jugend. 16° (VIII u. 535 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. M 12.50; geb. M 40.—.

Endres, Dr. Joseph Ant. s. *Hagemann.*

Fröhlich, Karlfried, Die Reichgottesidee Calvins [Aus der Welt christl. Frömmigkeit, herausg. von *Friedrich Heiler.* III] gr. 8° (58 S.) München 1922, Kaiser. M 25.—.

Geyser, Josef, Abriß der allgemeinen Psychologie. 8° (VIII u. 152 S.) Münster i. W. 1922, H. Schöningh. M 30.—; geb. M 40.—.

Grabmann, Martin, Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. gr. 8° (68 S.) [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u. histor. Klasse. 1921. 3. Abh.] München 1922, G. Franz (J. Roth).

— — s. *Scheeben,* Natur und Gnade.

Gröhl, Richard, Schau in dich und um dich! Sonntagsgedanken. 16° (110 S.) Grottkau O.S. 1922, Selbstverlag. Geb. M 14.40.

Gründler, Otto, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. 8° (III u. 136 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

Guardini Romano, Vom Sinn der Kirche. 5 Vorträge (96 S.) Mainz 1922, Grünewald. M 125.—; geb. M 150.—.

Hagemann, Dr. Georg, Metaphysik. Neub. von *Jos. Ant. Endres.* gr. 8° (VIII u. 216 S.) Freiburg 1922, Herder. M 105.—, geb. M 130.—.

Hagenbüchle, Otto, Der Kirche Trost in banger Zeit. Die Offenbarung des hl. Johannes in deutscher Übertragung. 8° (77 S.) Paderborn 1922, Bonifazius-Druckerei.

Haggeney, Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. VII. Teil (Die Festtage des Kirchenjahres 3. u. 4. Aufl.) 12° (VIII u. 498 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. M 158.—.

Hartmann, Hubert S. J., Das Gesetzbüchlein der Königin. Die allgem. Regeln der Marian. Kongregationen in ausführlichen Betrachtungen. kl. 8° (VI u. 325 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 45.—, geb. M 75.—.

Heilmaier, Ludwig. Die Gottheit in der älteren christl. Kunst. 8° (118 S.) München 1922, Fr. Pfeiffer. M 30.—.

Hellinghaus, Otto, Beethoven. Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen, seinen Briefen und Tagebüchern. [Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten V]. 12° (XXII u. 264 S.) Freiburg 1922, Herder. M 53.—. geb. M 70.—.

Heemstede, Leo van, Psallite sapienter. Die Jubel-, Trauer und Bußpsalmen aus Davidischer Zeit in deutsches Reimgewand gebracht. 8° (VIII u. 294 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. M 30.—, geb. M 50.—.

Herz Jesu-Betrachtungen für die monatl. Geisteserneuerung und den Herz Jesu-Monat. Mit einem Vorwort v. Josef Hättenschwiller S. J. 2. u. 3. Aufl. 12° (XII u. 218 S.) Freiburg 1922, Herder. M 86.—.

Hoberg, Gottfried, Katechismus der bibl. Hermeneutik. 2. u. 3. Aufl. (Herders theol. Grundrisse.) 12° (X u. 50 S.) Freiburg 1922, Herder. Kart. M 30.—.

Hussarek, Max, Die Verhandlung des Konkordats vom 18. Aug. 1855 [Sonderabdruck aus dem Archiv für österr. Geschichte 109]. II. gr. 8° (XI u. 365 S.) Wien 1922, Alfred Hölder. K 3600.—.

Janssens, Laurent. O. S. B., Summa theolog. ad modum commentarii in Aquinatis summam. gr. 8° Freiburg, Herder. VII. De hominis natura. (XXII u. 863 p.) 1918. M 300.—, geb. M 350.—; VIII. De hominis elevatione et lapsu. (XX u. 791 p.) 1919. M 300.—, geb. M 350.—; IX. De gratia Dei et Christi. (XVIII u. 699 p.) 1921. M 300.—, geb. M 350.—.

Imle, F., Christusideal und katholisches Ordensleben. Ein Blick in die Seele unserer religiösen Orden. 8° (VIII u. 104 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet. M 65.—, geb. M 90.—.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1. Jährlich M. 25.—.

Kaim, Emil. Die Anschaulichkeit auf der Kanzel. [Predigt-Studien herausgeg. von *A. Donders* u. *Th. Soiron*. V] gr. 8° (59 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 18.—.

Kinderfreund, Seraphischer. Monatschrift. Vereinsgabe des Seraph. Liebeswerkes für Österreich, Linz.

Kirchner, Dr. Aloys, Marduk von Babylon u. Jesus Christus. Ein Beitrag zur Apologie Christi auf religionsvergleichender Grundlage. [Apologet. Tagesfragen 19. Heft] 8° (144 S.) M Gladbach 1922, Volksverein. M 60.—.

Könn, Joseph, Auf dem Weg zur Ehe. Eine Vorbereitung f. die reifere Mädchenwelt. 2—3. Aufl. (Hirt u. Herde VII u. VIII) 8° (VI u. 238 S.) Freiburg 1922, Herder.

Kors, Dr. J.-B. O. P., La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. [Bibliothèque thomiste II] gr. 8° (XII u. 176 S.) Kain (Belgique) 1922, Le Saulchoir.

Krieg, Dr. Cornelius, Lehrbuch der Pädagogik, Geschichte u. System. 5. Aufl. von Dr. *Georg Grunwald*. II. Teil: System der Pädagogik. 8° (X u. 269 S.) (Wissenschaftliche Handbibliothek. Dritte Reihe VIII) Paderborn 1922, Schöningh. M 96.—.

Kunz, Christian, Sonntagsmissale, lat. und deutsch mit ausführlichen Erklärungen. kl. 8° (655 S.) Regensburg 1922, Pustet. M 65.—, geb. M 145.— u. M 265.—.

Mutters Lebensweisheit, Lesefrüchte aus den Monatsblättern für kath. Frauen. Herausgeg. von Priestern der Gesellschaft Jesu. 2. Aufl. (327 S.) Warendorf 1922, Schnell. M 20.—.

Leimbach, Dr. Karl A., Die Psalmen I. 4. Aufl. [Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des A. T. 5. Heft.] 8° (XVIII u. 219 S.) Fulda 1922, Aktiendruckerei. M 45.—.

Lindworsky, Johannes S. J., Experimentelle Psychologie. 2. Aufl. (Philos. Handbibliothek Bd. V). gr. 8° (XII u. 296 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

Lins, Alfons, Im geistlichen Kindergarten. Kinderpredigten. 1. Bändchen. 8° (121 S.) Fulda, Aktiendruckerei. M 25.—.

Lutz, F. X., Zwischen Adventsnacht und Gerichtstag. Neue Folge von Gedanken für Sonn- und Feiertage. Freiburg 1922, Herder. 8° (VIII u. 180 S.) Geb. M 72.—.

Mallon, Alexis S. J., Les Hébreux en Egypte. [Orientalia III] gr. 8° (213 S.) Roma 1921, Pontificio Istituto Biblico.

Mausbach, Dr. Joseph, Kathol. Moraltheologie. I. Die allgemeine Moral 2.—4. Aufl. 8° (VII u. 264 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. M 48.—.

Morin, D. Germain O. S. B., Mönchtum und Urkirche. Übersetzt von Frau *Benedikta v. Spiegel O. S. B.* (Der kathol. Gedanke III.) 8° (198 S.) München 1922, Theatiner-Verlag. M 80.—.

Müller, Joh. Bapt. S. J., Zeremonienbüchlein für Priester u. Kandidaten des Priestertums. 6. u. 7. Aufl. 12° (XVI u. 290 S.) Freiburg 1922, Herder. M 82.—, geb. M 100.—.

Müncker, Dr. Theodor, Der physische Zwang u. seine Beziehungen zu Moral u. Pastoral. [Abhandlungen aus Ethik u. Moral hg. von Dr. *Fritz Tillmann.* II.] 8° (VIII u. 344 S.) Düsseldorf 1922, L. Schwann. M 180.—.

Newman, John Henry Kardinal, Sankt Philippus Neri. Zwei Vorträge über seine Mission nebst Gebeten. 12° (VI u. 110 S.) München 1922, Theatiner Verlag. M 55.—.

— — Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt u. eingeleitet v. *Erich Przywara S. J.*, übertragen von *Otto Karrer S. J.* V/VI: Weg zum Christentum. I. Seele (VIII u. 112 S.) und II. Gemeinschaft (VIII u. 70 S.) Freiburg 1922, Herder. In einem Band M 110.—.

Olivi, Fr. Petrus Joannis O. F. M., Quaestiones in 2. librum Sententiarum, quas primum edidit *Bernardus Jansen S. J.* Vol. I quaest. 1—48. gr. 8° (IV u. 764 p.) (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi IV). Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, Collegium s. Bonaventurae. L 40.—.

Paulus, Nikolaus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrh. I. 8° (XII u. 392 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 360.—.

Pohl, Wenzel, s. *Willmann Otto.*

Prümmer, Dominicus O. Pr., Manuale Juris Canonici. gr. 8° (XLIII u. 719 p.) Freiburg 1922, Herder. M 372.—, geb. M 412.—.

Przywara, Erich S. J. s. *Newman.*

Rolfes, Dr. Eugen, Aristoteles' Lehre vom Schluß oder Erste Analytik (3. Teil des Organon). Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen [Philosophische Handbibliothek X] 8° (X u. 209 S.) Leipzig 1922, Meiner. M 42.—; geb. M 63.—.

— — Aristoteles' Lehre vom Beweis (des Organon 4. Teil) oder zweite Analytik. 8° (XVIII u. 160 S.) (Philosoph. Bibliothek XI) Ebd. 1922. M 90.—, geb. M 135.—.

— — Aristoteles' Politik. Übersetzt u. erklärt. 3. Aufl. [Philosoph. Handbibl. VII] 8° (XXXI u. 341 S.) Ebd. 1922. M 63.—, geb. M 91.—.

Rupp, Franz, Wie gewinnt die Zentrumspartei die Massen? kl. 8° (30 S.) Trier 1922, Paulinus-Druckerei. M 9.—.

Rüther, Theodor, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens v. Alexandrien. [Freiburger Theol. Studien 28.] gr. 8° (XVI u. 144 S.) Freiburg 1922, Herder. M 90.—.

Schäfer, Jakob, Das hl. Evangelium Jesu Christi nach Matthaeus, übersetzt u. erklärt. 8° (89 S.) Steyl 1922, Missionsdruckerei.

Scheeben, M. Jos., Natur und Gnade. Eine systematische Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Neu herausg. u. mit Einleitung versehen v. *M. Grabmann*. (VII u. 333 S.) 8° München 1922, Theatiner-Verlag. Geb. M 400.—.

Schilling, Dr. Otto, Moraltheologie. [Herders Theolog. Grundrisse.] 12° (XIV u. 556 S.) Freiburg 1922. M 104.—, geb. 126.—.

Schlögl, Dr. Nivard O. Cist., Der babylonische Talmud übersetzt u. kurz erläutert. 4. Lieferung. gr. 8° (S. 289—384) Wien, Burgverlag. K 1200.—.

Schreiner, Georg, Stundenbilder. Kurzgefaßte Katechesen zu P. *Lindens* Religionsbüchlein für die Unterklassen. 2. Aufl. 8° (XII u. 191 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

Schwartz, Eduard s. Acta conciliorum.

Sleumer, Dr. Albert, Wortschatz des neuen Codex Juris Canonici nebst einer Zusammenstellung der weniger bekannten Brevier- u. Proprienvokabeln. kl. 8° (71 S.) Limburg a. d. Lahn 1922, Steffen. Geb. M 12.50.

Snoj, Dr. Andreas, Staroslovenski Matejev Evangelij (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei) [Bogoslovna akademija v Ljubljani. Razprave II] gr. 8° (34 S.) Laibach 1922, Bogoslov. akademija.

Sommers, Paul, An heiligen Feiertagen. Festtagspredigten für die heranwachsende insb. für die studierende Jugend. 8° (VIII u. 180 S.) Münster i. W. 1922, Regensberg. Geb. M 75.—.

Sondergeld, P. Paul O. F. M., Zwölf Kommunionansprachen. (Predigten u. Vorträge bei außerordentlichen Seelsorgsangelegenheiten hg. v. P. *Theodosius Briemle O. F. M.*) (71 S.) Wiesbaden 1922, Rauch. M 30.—.

Soppa, Wilhelm, Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung u. quellenkritischer Beleuchtg. Inaugural-Dissertation (132 S.) Dresden 1922, Saxonia.

Stölzle, Dr. Remigius, Das Problem des Lebens in der Philosophie. 8° (49 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 7.20.

Stummer, Friedrich, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen 8° (p. XIV u. 190). (Studien z. Geschichte

u. Kultur des Altertums herausgeg. v. *E. Drerup, H. Grimme* u. *P. Kirsch.*) Paderborn 1922, Schöningh. M 160.—.

Ursberger St. Josephsbote Organ zum Besten der Ursberger Anstalten. Verlag der St. Josephskongregation in Ursberg (Schwaben). Jährlich 6 Doppelnummern M 5.—.

Vereinsarbeit, Katholische. Volksbundverlag, Wien. Jährl. 12 Hefte. Drittes Vierteljahr K 800.—.

Vermeersch, Arthurus S. J., Theol. moralis. I. Theol. fundamentalis. gr. 8° (XV u. 456 S.) Bruges 1922, C. Beyaerdt. Fr 14.50, geb. Fr 18.— u. Fr 23.50.

Vogels, Heinr. Jos., Novum Testamentum graece. 2. Aufl. 8° (XV u. 661 S.) Düsseldorf 1922, Schwann. Geb. M 175.— u. 200.—.

— — Novum Testamentum graece et latine. Pars I. Evangelia et Actus Apost. 8° (XV u. 401 S.) Pars II. Epistolae et Apocalypsis. 8° (661 S.). Düsseldorf 1922, Schwann. Geb. M 400.— u. M 450.—.

Warte, Österreichische Pädagogische. Herausg. v. Kathol. Lehrerbund f. Österreich Wien XVIII. Semperstr. 45. Jährlich 12 Nummern, viertelj. K 250.—.

Watterott, P. Ignaz O. M. J., Das Leben Jesu. Betrachtungen bes. für Ordenspersonen. IV. Lehre u. Wunder des Gottmenschen. Paderborn 1922, Schöningh. M 56.—.

Weber, Valentin, Grundsäulen der Kritik des Neuen Testamentes? Die Rätselfragen des radikalen Kritikers G. A. van den Bergh van Eysinga beantwortet. 8° (45 S.) Würzburg 1922, Becker.

Weiß, Albert Maria O. Pr., Jesus Christus, die Apologia perennis des Christentums. 12° (VIII u. 170 S.) Freiburg 1922, Herder. M 45.—, geb. M 62.—.

Weninger, P. Redemptus vom Kreuz O. C. D., Auf Karmels Höhen. Gedenktage u. Lebensskizzen hervorragender Mitglieder des Karmeliterordens. (512 S.) 8° Regensburg 1922, Kösel-Pustet. M 135.—, geb. M 225.—.

Willmann, Otto, Pythagoreische Erziehungsweisheit. Aus dem literar. Nachlaß herausgegeben von *Wenzel Pohl.* 8° (VIII u. 110 S.) Freiburg 1922, Herder. M 75.—.

Wolfsteiner, Willibald O. S. B., Die Demut nach der Lehre des hl. Benediktus. 2. u. 3. Aufl. 12° (VIII u. 186 S.) Freiburg 1922, Herder. M 38.—, geb. M 55.—.

Wunderle, Georg, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtl. u. psychologische Studie. 8° (92 S.) Paderborn 1922, Schöningh. M 10.80.

Xiberta, Fr. Bartholom. s. Analecta.

Zeitschrift für Kinderschutz und Jugendfürsorge. Herausg.: Zentralstelle für Kinderschutz u. Jugendfürsorge in Wien. Jährlich 12 Nummern, viertelj. K 600.—.

Neuigkeiten für Geistliche.

Kaim, E., Die Anschaulichkeit auf der Kanzel (Predigt-Studien V) 64 S. gr. 8. M 72.—. — Eine für jeden Prediger wichtige Schrift. — **Zahn, Jos.,** Dr., Univ.-Prof., **Einführung in die christliche Mystik.** 3.—5. ergäunzte Aufl. VI u. 664 S. gr. 8. M 540.—, geb. M 684.—. — Das anerkannt vorzügliche Werk verdient beim Klerus die günstigste Aufnahme. — **Schmidt, Wilh.,** Dr., **Die strophische Parusierede des Herrn.** 47 S. gr. 8. M. 108.—. — **Imle, Fanny,** Dr., **Nachtgedanken über Gott den Einen, Dreieinigen und Betrachtungen auf das hl. Pfingstfest.** 81 S. kart. M 72.—. — **Kreuser, M.,** Rel.- und Oberlehrer, **Elemente der Seelsorge** (Seelsorgerpraxis). VII u. 103 S. geb. M 99.—. — **Buchberger, M.,** Dr., Gen.-Vikar, **Die Seelsorge in unserer Zeit** (Seelsorgerpraxis). geb. M 99.—. — **Aich, A.,** Dr., **Die nachexilischen Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias** (Alttestamentl. Predigten 14. Heft.) 64 S. M 72.—. — **Kassiepe, Max,** O. M. I., **Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oblaven und für Religionsvorträge in Standesvereinen. III. Band.** 1.—3. Auflage. VI u. 312 S. br. M 306.—, geb. M 396.—. — Hauptinhalt: Erneuerung des christlicheu Familienlebens u. die Heiligung der Jugend. — **Sawicki, Franz,** Prof., **Das Ideal der Persönlichkeit.** 2. Auflage. VII u. 223 S. kart. M 198.—. — Das Werk bietet eine Fülle schätzenswerter Beobachtungen und großer Gedanken. — **Beringer, Franz,** S. J., **Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch.** Nach den neuesten Entscheidungen und Bewilligungen bearbeitet von P. A. Steinen S. J. 15. Aufl. Zweiter Band. Inhalt: Kirchliche Vereinigungen von Gläubigen. XVI u. 348 S. gr. 8. M 450.—, geb. M 594.—. — Das anerkannt klassische Werk liegt nunmehr vollständig vor. — **Pruner: Joh.,** Dr., Prälat, **Lehrbuch der Pastoraltheologie.** Zweiter Band. **Das Vorsteheramt, Einzel- und Gemeinschaftsseelsorge.** 3. Auflage. Völlig neu bearbeitet von Dr. Josef Seitz. XI u. 591 S. M 540.—, geb. M 684. — Auch der in der Seelsorge gereifte Priester wird das nun vollständig gewordene Werk begrüßen.

Preisänderung vorbehalten.

Literarische Neuigkeiten.

Kaufmann, Karl Maria, **Handbuch der christl. Archäologie.** Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums. 3., verm. u. verb. Aufl. Mit 700 Abbildungen, Rissen und Plänen. XVIII u. 684 S. Anton de Waal schrieb: Kaufmann hat mit diesem Werke der gesamten ärchäologischen Wissenschaft einen monumentalen Dienst geleistet. — **Paulus,** Nikolaus, Dr., **Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.** I. Band. XII u. 392 S. Der gelehrte Verfasser bietet hier über das mittelalterliche Ablaßwesen eine gründliche, abschließende Arbeit. II. Band ist im Druck. — **Doergens,** H., Dr., **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der altchristl. Apologetik. XII u. 133 S. — **Bartmann,** Bernh., Dr. Prof., **Dogma und Religionsgeschichte.** XI u. 110 S. — **Krieg,** Corn., Dr., **Lehrbuch der Pädagogik, Geschichte und System.** 5., verb. Aufl. von Prof. Dr. Grunwald. **II. Teil.** System der Pädagogik. X. u. 269 S. Der I. Teil wird die Geschichte behandeln.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Neue Herder-Bücher

Dr. Arthur Wynen / Päpstliche Diplomatie.
Geschichtlich und rechtlich dargestellt . . . M 3.— (G)

Die Schrift will die Kenntnis der päpstlichen Diplomatie nach ihrer geschichtlichen und rechtlichen Seite weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie bringt erstmals diesen Gegenstand in deutscher Sprache vollständig In den einzelnen Kapiteln sind zahlreichen Streitfragen über die päpstliche Diplomatie behandelt. Kein Abgeordneter, der über diesen Gegenstand spricht, kein Redakteur oder Journalist, der diesen Gegenstand berühren muss, kann mehr ohne dieses Buch auskommen.

Dr. G. Hagemann u. Dr. J. A. Endres / Metaphysik.
Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Neu bearbeitet von Dr. J. A. Endres. 8. Auflage. In Halbleinwand . . . . . M 4.— (G)

Das Buch umfasst in prägnanter Kürze und Übersichtlichkeit, was sonst in selbständigen Kompendien der Ontologie, Kosmologie, metaphysischen Psychologie und philosophischen Theologie zur Darstellung gelangt. Bei aller Anlehnung an die Denkungsart der Schule kommt ihre technische Terminologie keineswegs in unvermittelter und unmotivierter Weise, sondern gemeinverständlich zur Anwendung.

D. M. Prümmer O. Pr. / Manuale Juris Canonici.
In usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent. Editio tertia aucta et secundum recentissimas decisiones romanas recognita Geb. M 16.— (G)

„. . . Das Handbuch Prümmers enthält mehr, als sein Titel sagt. Seine klare und zuverlässige Darstellung in einem schönen Latein empfehlen dasselbe bestens zum Studium des geltenden Kirchenrechtes sowohl für Studierende wie für Praktiker" (Korrespondenzblatt, Wien 1921 [Universitäts-Professor Zehentbauer]).

G = Grundzahl × Schlüsselzahl ergibt den Verlagspreis; dazu Teuerungszuschlag.

Herder & Co. / Wien I, Wollzeile 33.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums.

XI. 1/2. Stummer Friedrich, Dr., Privatdozent an der Universität Würzburg, **Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.** XIV u. 188 Seiten.

XI. 4/5. Steinmetzer, Franz, Dr., Prof. a. d. deutschen Universität Prag, **Die babylonischen Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform untersucht.** VIII u. 272 Seiten.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.